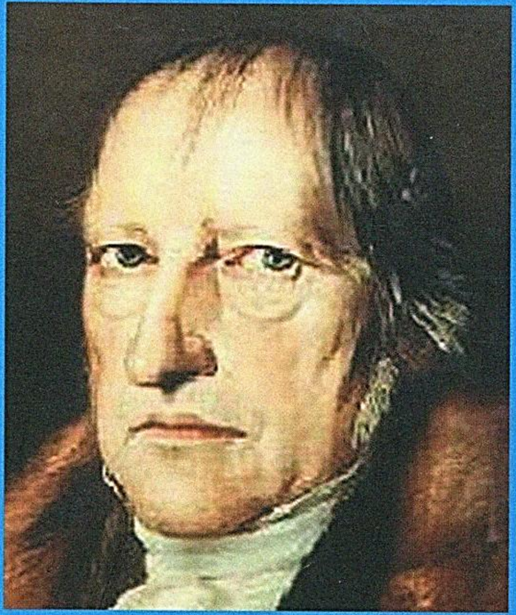
4 المكتبة الهيجلية

ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام



هيجل

ولتر ستيس

فلسفة الروح

«المجلد الثاني من فلسفة هيجل»

التنوير

فلسفة الروح

- ولتر ستيس : فلسفة هيجل

الجزء الثاني : فلسفة الروح

- الطبعة الثالثة ٢٠٠٥
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٦٩١١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

تأليف : ولتر ستيس

فلسفة هيجل

المجلد الثاني

فلسفة الروح

تقديم : زكي نجيب محمود
ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام

الجزء الرابع

فلسفة الروح

مقدمة

٤٣٧ ـ الكلمة الألمانية التي تقابل الروح هنا هي كلمة Geist ويترجمها بعض الكتّاب الإنجليز Spirit ويترجمها بعضهم الآخر بالعقل Mind: وسوف نستخدم الترجمة الأولى بصفة عامة، لكن قد يكون من المفيد أحياناً أن نستخدم الترجمة الثانية. وعلى أية حال فإن الترجمتين لابدّ أن تظلا في ذاكرتنا دائمًا. لقد سبق أن رأينا أن الفكرة المطلقة هي مقولة الروح، ولكنها يمكن أن تُسمى كذلك مقولة العقل أو الفكر، وكان المنطق وصفاً للعقل المطلق، أو للعقل الأول الذي وجد قبل العالم. أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتجلىّ. ولكن هذا العقل الذي يصفه المنطق هو عقل مجرد تماماً ومن ثمّ فهو لايوجد وجوداً فعلياً لأنه لم يتجل بعد. ويبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى ضده في الطبيعة أعني أنه يتحول إلى لا عقل أو لا معقول، وهذا اللامعقول هو التخارج الجامد في الطبيعة. ونحن الآن في فلسفة الروح نرى عودته إلى ذاته فما ندرسه الآن ليس لا عقل وإنما هو عقل تماماً أو روح على وجه التحديد لكنه لم يعد مجرداً فهذه الروح العيني الحي في الإنسان، إنه العقل أو الروح وقد تجلّت، الروح التي تبدأ الآن في الوجود الفعلي في العالم.

٤٣٨ ـ والروح، باعتبارها المركب في المثلث، هي وحدة الفكرة والطبيعة. فالإنسان من ناحية، جزء متكامل من الطبيعة: فهو حيوان، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية. وهو من ناحية أخرى، وجود روحي، أو كائن حي عاقل ذو فكر خالد. وإذا كانت الفكرة هي الجنس المجرد، فإن الطبيعة هي الفصل، في حين أن العقل الذي تعين بالفصل قد أصبح الآن نوعاً، أو هو روح الانسان. فقد تحوّلت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدها، وأصبحت غريبة عن نفسها، أصبحت لاعقل ولافكر Mindless, Idealess، لكنها في فلسفة الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها، لقد كانت الفكرة حبيسة في

الطبيعة، في اللاعقل، ولكنها في الروح تحرر نفسها من تلك العبودية، وتصبح موجودة بوصفها روحاً حراً. وتعرض علينا فلسفة الطبيعة الخطوات التدريجية للعملية التطورية التي خلّصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقولية المطلقة.

وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيواني هو العود التدريجي للروح من ضدها المطلق، وهو المادة الصلبة، إلى نفسها، أعني إلى المعقولية، واكتمال هذا المسار هو الروح.

٤٣٩ ـــ ومع ذلك فهناك مراتب في مملكة الروح مثلما كانت هناك مراتب في مملكة الطبيعة، فإذا كان المطلق يتجلىّ في الإنسان فإن ذلك لايتم إلاّ بواسطة تطور جدلي طويل وشاق، فالروح لايضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه، ولايبلغ تحققه الذاتي الكامل إلاّ تدريجياً. ومهمة فلسفة الروح هي أن تتعقب هذا التطور التدريجي خطوة خطوة، والأداة التي يستخدمها هيجل هنا، كما يستخدمها في مكان آخر، هي المنهج الجدلي.

٤٤٠ ـــ وتقع فلسفة الروح في ثلاث دوائر رئيسية تشكل مثلثاً على النحو التالي:

الدائرة الأولى: وهي التي تمثل تطوره الذاتي، وتُسمى بالروح الذاتي، ومضمونها هو العقل البشري منظوراً إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية. ومن ثم فتقسيماته الفرعية تمثل مراحل متعاقبة من الوعي الفردي مثل: الإدراك الحسي، الشهوة، الفهم، العقل، الخيال، الذاكرة.. إلخ. وإذا ما نظرنا إلى الروح على هذا النحو لوجدنا أنها هي الروح في ذاتها أو ضمناً أو مضمرة. وفي القسم الرئيسي الثاني من فلسفة الروح (وهو الدائرة الثانية) تبدأ الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر وذلك هو الروح الموضوعي. فكما أن الفكــرة بصفة عامة تصبح في تخارج Externality وهي بذلك تخلق عالماً موضوعياً خارجيا لكن هذا العالم ليس هو عالم المادة الجامدة وإنما هو العالم الروحي. إنه عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية. وهي تنظيمات: القانون، والأخلاق، والدولة. وهي تنظيمات ومؤسسات موضوعية فهي موضوعات خارجية تماماً مثلها مثل الحجر والنجم. ولكنها متحدة كذلك في هوية واحدة مع الذات أو الأنا الخارجة عنها لأنها ليست إلاّ تموضعاً لذاتي أنا. صحيح إنها ليست تموضعاً لذاتي الفردية، لي أنا شخصياً

بوصفي فرداً جزئياً خاصاً، لأنها لاتتحد مع أهوائي وميولي الشخصية، ولكنها تموضع لذاتي الكلية، لعقلي، للعنصر المشترك الذي اشترك فيه مع البشرية كلها، أعني هي تموضع للروح الكلية للإنسان. فقوانين الدولة، مثلاً، ليست، ولاينبغي لها أن تكون مجرد أهواء أو اهتمامات فرد معين أو حتى طبقة معينة، ولكنها تجسّد الحياة العقلية الكلية للمجتمع. وبالتالي فإن هذه التنظيمات موضوعية وخارجية من ناحية، ولكنها من ناحية أخرى روحية بشكل واضح لأنها عبارة عن تجلي العقل أو الذكاء. ولهذا السبب فإنها تقع هنا تحت اسم الفلسفة الروحية أو فلسفة الروح. ويقدم لنا هذا الجزء من مذهب هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية.

٤٤١ ــ والدائرة الثالثة في فلسفة الروح تُسمى بالروح المطلق. وهي تمثل الروح البشري على نحو ما يتجلىّ في الفن والدين والفلسفة. وهذا القسم من مذهب هيجل يحتوي على علم الجمال وفلسفة الدين، وأخيراً، مستخدمين عبارة لم يستخدمها هيجل نفسه، على فلسفته عن الفلسفة. والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي. فها هنا فقط يصبح الروح، أخيراً، حراً حرية مطلقة كما يصبح لامتناهياً وعينياً تماما. والروح تدرك أن الفلسفة في آخر مراحلها هي الحقيقة الواقعية كلها. ذلك أن الروح الفلسفي يرى العالم على أنه تجلٍ للفكر فحسب، أعني تجلياً لنفسه فالعالم ليس إلاّ ذاته فحسب، فموضوعه متحد مع ذاته في هوية واحدة، ومن ثمّ فإن الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية. ولهذا السبب فإن الروح المطلق هو مركب الروح الذاتي والروح الموضوعي. وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها، لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أقصى وأعلى تجلٍ للعقل أو للفكرة في العالم. وينبغي أن نؤجل المعنى الدقيق لهذه العبارات إلى أن نصل إلى دراسة الروح المطلق في شيء من التفصيل.

٤٤٢ ــ والفكرة تنشد العودة إلى نفسها فهذا هو الغاية والغرض من سير العالم. ولقد سبق أن رأينا أن فلسفة التطور أيّاً كانت ينبغي عليها أن تبرر وجود قيم عليا وقيم دنيا، وهي لن تستطيع أن تفعل ذلك إلاّ في حالة واحدة فحسب هي إذا وجدت غاية، أعني إلاّ إذا نظرنا إلى العالم نظرة غائية (٤٣٤). فالسير التدريجي التطور الذي بدأ بفلسفة الطبيعة وأكتمل في فلسفة الروح تحدده هذه الغاية. فالمطلق هو الفكرة المنطقية أو هو العقل كما هو في ذاته، ولكن الفكرة المنطقية هي العقل المجرد فحسب، إنها العقل الذي لم يوجد بعد وجوداً فعلياً أو هي العقل الذي لم يتجل بعد، وغاية العالم وهدفه هو التجلي الذاتي للعقل، فالعقل لابدّ أن يوجد وجوداً فعلياً على أنه وجود عيني في العالم أي أن

المطلق لابدّ أن يظهر ويتجلىّ وهذه هي الغاية التي نبلغها في الانسان. لان الانسان هو الوجود العاقل، والانسان الفلسفي هو، على الأقل نظرياً، الموجود العاقل الكامل، أو هو التجلي الكامل للمطلق. والمراحل الدنيا والعليا في سلم التطور تعني على التوالي المراحل القريبة والبعيدة من بلوغ هذه الغاية.

٤٤٣ ــ لابدّ أن نفهم، بالطبع، على نحو ما حدث في المنطق وفلسفة الطبيعة أن المراحل المتعاقبة في تطور الروح لاتشكل سلسلة زمنية فالعملية هنا عمليـة منطقية خالصة، والانتقال من مرحلة إلى المرحلة التي تليها هو استنباط منطقي. فكما استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود فإننا هنا أيضاً نستنبط الروح الموضوعي من الروح الذاتي، والدين من الفن، والفلسفة من الدين، أو هذا هو على الأقل ما يهدف إليه هيجل. والسؤال عما إذا كانت هذه الاستنباطات سليمة أم غير سليمة يعبر عن موضوع آخر. ولكن لما كان لدينا هنا، على الأقل نظرياً، سلسلة من الاستدلال الاستنباطي تمتد بغير إنقطاع من الصفحة الأولى للمنطق إلى الصفحة الأخيـرة في فلسفة الروح، ولـما كان هذا التطور النسقي يحتوي على كل شيء في الكون مادياً كان أو روحياً ــ فإن الكون كله بهذه الطريقة يصبح مُفسَّراً، أعني يظهر على أنه نتيجة منطقية ضرورية لعلّته الأولى وهذه العلّة الأولى هي نتيجة نفسها (وهذا هو التحديد الذاتي أو التعين الذاتي).

القسم الأول

الروح الذاتي *Subjective Spirit*

مقدمة

٤٤٤ ــ دائرة الروح الذاتي هي الدائرة التي ينظر إليها العلم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات علم النفس. إذْ يشمل موضوعها كل مراتب ووظائف عقل الإنسان الفرد «ومَلَكاته» من صورها الدنيا التي تتمثل في الغريزة والوجدان والإحساس إلى صورها كما تبدو في العقل والفهم والنشاط العملي. ومن هنا كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو الروح منظور إليه من الداخل. أعني أنه لم يظهر نفسه بعد في صورة خارجية على هيئة مؤسسة ومنظمات. فالمنظمات التي تشمل: القانون، والعرف، والأخلاق، والتنظيم السياسي وما شابه ذلك يؤلِّف عالماً خارجياً ليس مجرد لاعقل Mindless كالطبيعة إنما هو على العكس جوهر العقل نفسه، وقد ظهر خارجاً عن نفسه أو هو التحقق الموضوعي للعقل أو الروح. ومن ثم فهذه التنظيمات تؤلِّف الروح الموضوعي، لكن ما ينبغي علينا أن ندرسه الآن هو الروح الذاتي: عقل الفرد كفرد، عقلي وعقلك.. الخ.

٤٤٥ ــ لكن ينبغي علينا أن نحذر بعناية أن نقع في خطأ الظن أننا نعني بالفردية، في هذا السياق، الخصائص الشخصية وحدها أو ألوان الغرابة والشذوذ التي تلحق بهذا الفرد من الناس دون ذاك. لكنا نعني بالفردية، يقيناً، البنية العقلية أو الروحية لأي عقل: عقلي وعقلك، فهذا هو ما يسعى هيجل هنا إلى استنباطه، بمقدار ما تكون عقولنا كلية في خصائصها، فهو يريد أن يستنبط ما هو جوهري للعقل والروح لا ما هو عَرَضي أو حادث. ومن هنا كانت الذاكرة، والتعقل، والوعي الذاتي، والرغبة هي خصائص كلية للروح. لكن القول بأني أكره اللون الأصفر، أو أنك تمتلك رغبة جامحة نحو الخيول، أو أن فلاناً من الناس يفضل لحوم البقر على لحم الضأن، أو أن غيره يفضل الضأن أكثر من اللحم البقري ــ فتلك كلها ليست خصائص عامة للروح بما هي كذلك ولكنها أهواء

فحسب أو ميول عارضة طارئة لامعنى لها. وهي بالتالي ليس لها مكان في فلسفة الروح. ولاتنطبق هذه الملاحظات على دائرة الروح الذاتي فحسب، لكنها تنطبق على فلسفة الروح بصفة عامة. فنحن لاندرس، في أي مكان، سوى الروح بما هي روح، وما هو جوهري وكلي في روح الإنسان[1].

٤٤٦ ــ وموضوع القسم الذي يعالج الروح الذاتي هو بالتالي نفس موضوع علم النفس أعني الروح منظوراً إليه من الداخل. ولانعني بذلك، بالطبع، أننا سوف ندخل في مناقشة موضوعات علم النفس بالمعنى المألوف لهذه الكلمة لأن ما ندرسه الآن هو الفلسفة في حين أن علم النفس علم تجريبي، وموضوع الفلسفة، بصفة عامة، هو نفسه موضوع العلوم التجريبية أعني الكون الذي نعيش فيه. ولكن الفلسفة تختلف مع ذلك عن علم الجيولوجيا، وعلم النبات، وعلم الكيمياء، وعلم الطبيعة. . الخ. وهنا بالمثل نجد أن الفلسفة لاتشغل نفسها بعلم الروح التجريبي ولكنها تهتم بفلسفة الروح. فإذا كان علم النفس التجريبي يجمع وقائعه كما يجدها، ويأخذها على أنها أمور مُسلّم بها دون أن يسأل أية أسئلة عن وجود ما، فإن الفلسفة تستنبط وقائعها. فسوف يقنع علم النفس مثلاً، بأن يقول إن الروح، كأمر مسلم به، لديها ذاكرة، وتعقل، ورغبات الخ، أمّا الفلسفة فهي تنشد إبراز الضرورة في أن الروح لابدّ أن يكون لديها هذه الجوانب عن طريق استنباط كل منها من الآخر.

٤٤٧ ــ تُستخدم كلمة علم النفس في يومنا الراهن بمعنى العلم التجريبي للروح الذاتي كله، ولقد استخدمناها نحن في الفقرات السابقة بهذا المعنى، ومع ذلك فإن هيجل يستخدم هذا المصطلح بمعنى أضيق بكثير من هذا المعنى، لأنه لايطبقه إلّا على الأقسام الثلاثة الأخيرة من الروح الذاتي. وحينما يضيق هذا اللفظ إلى هذه الدرجة، فإنه يعني عنده معنى خاصاً سوف نشير إليه في مكانه المناسب. لكن قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن مصطلحات هيجل هنا، كما هي في كل مكان، مصطلحات تعسفية إلى حد كبير. فهو قد اكتشف عدداً كبيراً من المقولات في المنطق حتى أن معناها أصبح مشكلة كبرى. وعندما كان يجد أن المصطلحات غير كافية لتأدية المعنى، كان يخترع أحياناً مصطلحات جديدة، وكان يضطر في بعض الأحيان الأخرى إلى أن يحدد تحديداً تعسفياً معانٍ خاصة لكلمات مألوفة.

---

(١) انظر في هذا الموضوع فيما سبق فقرات: من ٤٢٥ إلى ٤٢٨.

وقد حدث نفس الشيء تماما في فلسفة الروح، فليس من المفيد بصفة عامة، أن نحير أنفسنا بالتساؤل لماذا استخدم هيجل كذا وكذا من المصطلحات لتدل على كيت وكيت من المعاني. وعلينا أن نعرف أن لغته تعسفية، إلى حد كبير، وأن ندرس في بساطة المعاني التي وضعها للكلمات. وليس ثمة اعتراض على ذلك من وجهة النظر الفلسفية (مهما يكن العالم المدقق) بشرط أن يكون هيجل قد استخدم هذه المصطلحات باتساق مع معانيها. ولقد فعل ذلك بصفة عامة.

٤٤٨ ــ ينقسم الروح الذاتي إلى ثلاث مراحل هي على النحو التالي:

(١) علم الانثروبولوجيا (النفس). (٢) علم الظاهريات (٣) علم النفس (الروح). وهو يستخدم كل مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة تعسفية تختلف عن الاستخدام المألوف لهذه الكلمات، ولايمكن أن يتضح معناها الدقيق إلّا من خلال سير الجدل. ولكن يمكن أن يُقال مسبقاً، بصفة عامة، إن النفس تعني عند هيجل أدنى مرحلة يمكن تصورها للروح. فهي مرحلة أولى لم تصل بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسي، ولكنها لاتزال نصف وعي غامض ومعتم لايحقق شيئاً، ولايزال في ربقة الطبيعة والجسد، ويوصف، بالكاد، بأنه بشري، وهو المستوى الذي يعلو المرحلة الحيوانية مباشرة. فكلمة الانثروبولوجيا عند هيجل تعني دراسة النفس بهذا المعنى.

وعلى ذلك فإذا ما تحدثنا عن المراحل المختلفة التي تمر بها الروح ممثلة في النفس والوعي، والفهم، والرغبة، والعقل ــ الخ فينبغي علينا بالطبع ألّا نفترض أننا نعالج «أشياء» كثيرة منفصلة أو حتى «مَلَكات». فالنفس ليست شيئاً مختلفا عن «العقل» وكما أن العقل ليس شيئاً مختلفا عن الفهم. كلا، فليس للروح عدد مختلف من «المَلَكات» على نحو ما يكون للجسد رجلان، وعينان. . إلخ. وإنما الروح وحدة مثالية. وليس النفس، والوعي، والعقل. . الخ إلّا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بغير انقطاع.

الفصل الأول

الأنثروبولوجيا ـ النفس

٤٤٩ ـ تقع النفس، وهي موضوع الأنثروبولوجيا، في ثلاثة أقسام هي: (١) النفس الطبيعية (٢) النفس الشاعرة (٣) النفس المتحققة بالفعل.

القسم الأول

النفس الطبيعية: Natural Soul

٤٥٠ ـ الروح تضع نفسها في البداية على أنها النفس الطبيعية، ويمكن استنباط خصائصها من قولنا إنها البداية المطلقة للروح. فهي من ثمّ مباشرة، ولّما كانت مباشرة فإن خاصيتها الوحيدة هي مجرد الوجود. فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب. لأن إنعدام كل توسّط فيها يعني: (١) أنها لاتتوسط نفسها أي أنها لاتشتمل بداخلها على أية تمييزات، ولكنها فارغة، متجانسة غير متعينة تماماً (٢) أنها لايتوسطها شيء خارجي كالعالم الموضوعي مثلاً الذي يواجهها، وبالتالي لاتتميز بأي علاقة مع أي شيء؟ ومن هنا فلا تنطبق عليها مقولات الماهية التي هي دائرة العلاقة وإنما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب. وكما أن أول مقولة من مقولات المنطق وهي مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر، فإننا نجد هنا كذلك أنها أول مرحلة من الروح، وهي إن صحّ التعبير، مجرد فراغ متجانس في دائرة الروح.

ونحن نقف هنا في بداية الروح على قمة السلم في عالم الطبيعة، وقد نسأل أنفسنا: إلى أي حد ترتفع النفس الطبيعية عن الطبيعة؟ لقد سبق أن أجبنا عن هذا السؤال فيما ذكرناه الآن توّاً. فلماّ كانت النفس الطبيعية مجرد فراغ للوجود الروحي يفتقر تماماً إلى أية خصائص روحية محددة، فإننا نستطيع أن نقول إن مقدار التقدم الذي أحرزته النفس الطبيعية عن عالم الطبيعة ليس كثيراً إذْ لاتزال

مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً تاماً وخاضعة لربقتها. وهي لهذا السبب تُسمى بالنفس الطبيعية.

التقسيم الفرعي الأول : الخصائص الطبيعية

٤٥١ ــ وعلى ذلك فإن حياة النفس، في هذه المرحلة، لاتزال هي نفسها حياة الطبيعة، فالبيئة التي تعيش فيها هي التي تحددها تحديداً تاماً، وهذه البيئة كما نعرف، هي العالم المحيط الذي يتألف من الموضوعات الطبيعية. ولكن على الرغم من أننا نعرف ذلك، فإن النفس الأولية التي ندرسها الآن لاتعرف ذلك؛ فهذه الموضوعات الطبيعية توجد من أجلنا ولكنها لاتوجد من أجل ذاتها، فلانزال بعيدين جداً عن تلك المرحلة التي تدرك أو تعي فيها النفس موضوعات الطبيعة. ومادام لايوجد شيء خارجها فإنها بذاتها تؤلّف مجموع الوجود الفعلي كله، فكل ما هو موجود لابدّ أن يوجد فيها، ومن ثمّ فإن الحالات المختلفة التي تتشكل فيها بواسطة البيئة ليست بالنسبة لها حالات تتأثر فيها بموضوعات خارجية لكنها تظهر بوصفها أوضاعاً خاصة بوجودها ذاته، أو على أنها خصائص أو كيفيات خاصة بها. وما دامت حياتها كلها هي مجرد مشاركة في حياة الطبيعة العامة فإن تلك الخصائص أو الكيفيات سوف تكون خصائص طبيعية أو فيزيائية ــ وهي تلك الخصائص أو الكيفيات التي تُعتبر جانباً من الجسد الحيواني بمقدار ما تُعتبر جانباً من النفس. ونحن هنا نتحدث بمصطلحات مفهومة بالنسبة لنا، ولكنها بالنسبة لها بغير معنى ما دامت التفرقة بين النفس والجسد لاتزال غريبة عنها.

٤٥٢ ــ ويرتّب هيجل هذه الخصائص الفيزيائية على النحو التالي: النفس (١): «تشارك في الحياة العامة للكون، وتشعر بتغيرات الجو، وتقلبات الفصول، وساعات النهار... الخ ولاتتجلّ حياة الطبيعة هذه بوضوح» ــ أعني لاتظهر لنا نحن، أي للإنسان المتطور تطوراً كاملاً ــ «إلاّ في حالة الاعياء المفاجيء أو إضطراب النشاط العقلي. ولقد قيلت أشياء كثيرة، حديثاً، عن حياة الانسان الكونية، والفلكية، والأرضية. وتعيش الحيوانات مع الطبيعة أساساً بمثل هذا القدر من التعاطف».[1] ويستطرد هيجل فيقول: «إن نقاط التعاطف هذه تندرج، في حالة الإنسان المتمدن، بل وتكاد تختفي تماماً تحت البناء الفوقي: بناء الفكر والعقل والروح، التي تطورت إليها الملَكات العليا، فلا تؤثر الاستجابة لتغيرات الفصول

(١) فلسفة الروح فقرة (٣٩٢).

وساعات النهار سوى تأثيرات طفيفة على المزاج ولاتظهر بوضوح إلاّ في الحالات المرضية». [1] لكن هذا اللون من التعاطف مع حياة الطبيعة يتجلّ أحياناً وسط القبائل البدائية بطريقة رائعة.

(٢) ويؤدّي تمايز المناطق الجغرافية في الكرة الأرضية إلى اختلافات بين الجنس الواحد وبين الأجناس المتعددة أو في العقول القومية.

(٣) ويؤدّي تمايز الإنسان إلى أنواع مختلفة من العقول القومية إلى تمايز أبعد في العقول الفردية التي تتميز بأمزجتها الخاصة وطباعها ومواهبها.. الخ.

٤٥٣ ــ وسواء نظرنا إلى الاستدلال الهيجلي على أنه استنباط سليم تماماً أم لا، فإن المرء لايستطيع على أية حال أن يتعقب خيط الفكر المنطقي الذي يسير ابتداءً من فكرة النفس الطبيعية المباشرة ماراً بتأثرات البيئة فيها منظوراً إلى هذه التأثرات على أنها كامنة في جوفها، حتى تصل إلى التصور العام لهذه التأثرات بوصفها كيفيات فيزيائية خاصة بها. لكن تبدو البقية الباقية من التفصيلات التي رتبها هيجل والأمثلة التي ذكرها ــ على أنها غير مستنبطة تماماً وإنما جمعها بطريقة تجريبية تعسفية ثم صاغها على هذا النحو المضطرب. ويمكن القول بأن كمية المادة التجريبية التي أدخلها خلسة في فلسفة الروح تفوق كثيراً ما ذكره في المنطق.

٤٥٤ ــ ومن الأهمية القصوى أن نتذكر دائمًا أننا ندرس هنا، ولفترة قادمة، حالات مجردة للروح فهي تجريدات تماماً مثل ما أسميناه «بالاحساس العادي» فهو كذلك مجرد تجريد، فالاحساس الذي هو تقبل محض والذي يخلو تماماً من كل نشاط عقلي، لاوجود له، فحتى في أدنى ألوان المعرفة الحسية نجد مقولة مثل مقولة المشابهة والإختلاف. فالنفس الطبيعية هي تجريد أكثر رقة من الإحساس العادي. وهي لاتوجد على أية صورة من الصور في الانسان. وقد يجوز أن نقول إنها موجودة في الأميبا amaeba على الرغم من أن المقولات لابدّ أن توجد وجوداً ضمنياً في وعي الأميبا (إنْ جاز لنا إستخدام مثل هذا اللفظ). ولكن ذلك ليس مبرراً بالطبع لهيجل، لأنه كان على وعي كامل به. فهو لم يفترض، ولو للحظة واحدة، أن هذه الصور الأولية للروح موجودة ومستقلة وقائمة بذاتها. لكن كما أنه يجوز لعلم الهندسة أن يدرس الأشكال مجردة عن الأشياء، فإن

---

(١) نفس المرجع السابق.

علم النفس يجوز له أيضاً أن ينظر إلى الإحساس مجرداً عن العقل، وكذلك تمارس الفلسفة هنا هذا الحق نفسه. ولكن في حين أن كل إنسان يدرك عنصر الاحساس في داخل نفسه، فإن معظم مراحل الروح التي يبحثها هيجل في الأنثروبولوجيا مجردة وأولية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل انفسنا. فلقد ظلّت فترة طويلة حتى اندرجت تحت عتبة الوعي. ورغم ذلك فهي تظهر في «التغيرات الطفيفة للمزاج وفي الحالات المرضية»، كما أشار هيجل نفسه.

٤٥٥ ـ من المسائل الأساسية لموقف هيجل، وكذلك بناءً على الفروض الأساسية للمنهج الجدلي، فإنه من الضروري بالطبع أن توجد كل المراحل اللاحقة للروح بل وحتى المراحل العليا في هذه الصور الدنيا. وما لم يكن ذلك كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نستنبط المراحل العليا من المراحل الدنيا ما دام هذا الاستنباط يعني، ببساطة، أن المراحل العليا موجودة في المراحل الدنيا (قارن فقرات ١٢٢ و١٢٣). والواقع أن هذا المبدأ هو نفسه المبدأ الذي أقرّه علماء النفس وغيرهم عندما أشاروا إلى أن الاحساس العادي هو مجرد تجريد. وما يقصدونه بهذا التعبير هو أننا نجد الصور العليا للروح، والمقولات، والعقل والفكر التصوري موجودة على نحو ضمني حتى في أبسط إحساس ممكن.

التقسيم الفرعي الثاني : التحويلات الفيزيائية

٤٥٦ ـ الكيفيات الفيزيائية للنفس تصبح الآن تحويلات فيزيائية كتلك التغيرات الموجودة في فترات المرور بالطفولة، والشباب ، والرجولة.. الخ. وفي اعتقادي أنه لايوجد هنا أي استنباط أصيل. ولم يشغل الانتقال إلى هذه المرحلة عند هيجل سوى عبارة واحدة هي: «إذا أخذنا النفس على أنها فرد فإننا نجد تنوعاتها»، أي كيفياتها الفيزيائية، «قد أصبحت تحولات بداخلها، الذات الواحدة الدائمة، وكمراحل في مجرى تطورها». ونفس إستخدام كلمات مثل «نجد» تدلّ على أن التحولات لم تُستنبط وإنما جُمعت بطريقة تجريبية. ولاشك أن الفكرة المطروحة هي أن التمايز الذي وصلنا إليه الآن على هيئة كيفيات فيزيائية متنوعة ومختلفة يتضمن الاختلاف والتحول من بعضها إلى بعضها الآخر. لكن على الرغم من أن التغير يتضمن يقيناً التنوع والاختلاف، فإن التنوع والاختلاف لايتضمنان التغير بالضرورة ـ الذي لابدّ أن يكون ضرورياً في استنباط هيجل.

٤٥٧ ــ وتبدو تفصيلات هذه التحولات الفيزيائية غير مستنبطة باستثناء حالة واحدة. ولقد ذكر هيُجل هذه التحولات على النحو التالي: (١) الطفولة، الشباب، الرجولة، الشيخوخة، ثم وصف خصائصها الأساسية على أنها (٢) العلاقة الجنسية، التحول الموجود في الفرد الذي يبحث عن نفسه ويجدها في شخص آخر (٣) تغيرات النوم واليقظة. ولقد قدّم لنا هيجل استنباطاً للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة الأخيرة. وفي حين أن النفس الطبيعية كانت في أولى مظاهرها فراغاً وتجانساً كاملين وخالية من كل تمييز داخلي، فإنه يوجد فيها الآن التمييز الضمني بين ذاتها، أي الفراغ المتجانس الذي بدأنا به، من ناحية وبين تأثيرات بيئتها التي ظهرت فيها على أنها كيفيات وتحولات فيزيائية من ناحية أخرى. ويطلق هيجل على الأولى اسم «الوجود المباشر»، ويمكن أن نطلق نحن على الثانية اسم مضمون هذا الوجود على الرغم من أن هيجل لم يستخدم هذا التعبير. وعندما تميز الفردية الآن في داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض، يكون لدينا حالة اليقظة. أمّا النوم، من ناحية أخرى، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر. فالنوم هو ــ إنْ صحّ التعبير ــ فقدان المضمون، والعودة إلى حالة الشمول المتجانس، التي تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى أي مرحلة الوجود المحض. ويمكن أن يُنظَر إليها على أنها الشعور الخالي من كل مضمون أعني الشعور بالعدم، أو اللاشعور.

التقسيم الفرعي الثالث : الحساسية Sensibility

٤٥٨ ــ التمييز الداخلي الضمني بين الوجود المباشر للنفس وبين مضمونها يؤدّي إلى ظهور الاحساس Sensation أو الحساسية Sensibility، لأن النفس ميّزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها، وعلى ذلك فبدلاً من أن تكون هذه الخصائص كيفيات لها تصبح الآن إحساساتها. لأنه لّما كانت هذه الخصائص أو الكيفيات شيئاً متميزاً عن ذاتها فإنها بالتالي شيئاً موجوداً، شيئاً يبدو أن له وجوداً ضمنياً قائماً بذاته مستقلاً عن النفس ذاتها. ومن ثمّ فهي ليست جزءاً من النفس، على نحو ما كانت الكيفيات، ولكنها تأثيرات موجودة بداخلها على أنها شيء آخر غير ذاتها أعني أنها إحساسات. وحيازة هذه الإحساسات هو ما نسميه بالحساسية.

ولكن علينا أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن للإحساسات مثل هذا اللون من «شبه الاستقلال» فإنها لاتزال موجودة داخل النفس ذاتها. ولاتزال

النفس بالنسبة لنفسها تمثل شمول الوجود، فلا شيء خارجها. فليس هناك موضوع خارجي يقع في مقابل الذات. والإحساس ليس شيئاً آخر غير النفس ذاتها. إنه مرحلة فحسب من مراحلها تميز نفسها بما هي كذلك عن النفس، فالتمييز الذي قامت به النفس داخل ذاتها ليس تميزاً بينها وبين شيء آخر غيرها. وتمثل الإحساسات التي لاننسبها إلى أي مصدر خارجي ولكنها تكمن داخل أنفسنا كالجوع والتعب والألم الداخلي ما يقصده هيجل بهذه الفكرة. فأنا أميز بين نفسي وبين هذه الإحساسات. فأنا لست الجوع، رغم أنه موجود بداخلي، فهو ليس احساساً بموضوع كما هي الحال في الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى شجرة أو منزلاً مثلاً، ولكنه إحساس ذاتي خالص. فليس ثمة حتى الآن شيء خارجي أمام النفس.

وهذا هو بالضبط ما يميز بين الحساسية التي استنبطناها هنا وبين الوعي الحسي أو الإدراك الحسي، الذي سوف يتم استنباطه في الفصل القادم تحت عنوان الظاهريات أو الفينومينولوجيا. فالوعي الحسي يعني عند هيجل الوعي الذي تقدم لنا فيه الحواس موضوعات خارجية. وهذا أمر لم يحدث حتى الآن.

القسم الثاني

النفس الشاعرة أو الحاسة Feeling Soul

٤٥٩ ــ لقد وصلنا إلى أن الإحساسات موجودة في النفس. ولكن ينبغي أن ننظر إلى هذه الحقيقة من وجهتين من النظر سبق ذكرهما، فهذه الإحساسات، من ناحية، متميزة عن النفس ذاتها. وهي من ناحية أخرى موجودة بداخلها وبالتالي جزء منها. ومن حيث هي متميزة عن النفس فإن النفس قد اكتشفت أن هذه الإحساسات موجودة، ومن هذه الوجهة من النظر نجد أن هذه الإحساسات هي التي تؤثر في النفس، أعني أنها إيجابية نشطة active في حين أن النفس سلبية متقبلة Passive. ولكن لما كانت هذه الاحساسات، من ناحية أخرى، موجودة بداخل النفس وهي جزء منها، فإنه ينتج من ذلك أن ما هو إيجابي، وما يؤثر في النفس ليس سوى النفس ذاتها، ومن هنا كانت النفس إيجابية، وكانت إحساساتها هي فعلها الخاص. إن النفس وهي تحس أو تشعر، وحين يكون منظوراً إليها هذه النظرة هي **النفس الحاسة**.

ومن هنا فإن التمييز بين الإحساس، الذي كان موضوع التقسيم الفرعي

السابق، وبين الحس أو الشعور الذي هو موضوع هذا القسم هو أن الإحساس يؤكد سلبية النفس في تأثيراتها في حين أن الشعور Feeling يؤكد إيجابيتها. فالنفس هي ذاتها الآن تشعر أو هي حاسة.

التقسيم الفرعي الأول : النفس الحاسة في مباشرتها

٤٦٠ – على الرغم من أن النفس الحاسة (أوالشاعرة) هي، بما هي كذلك، إيجابية فإن نشاطها وإيجابيتها لاتتحقق في أول مرحلة مباشرة لها، ولكنها تظهر على العكس أنها سلبية، لأن تطور نشاط النفس وإيجابيتها على نحو كامل يعني أنها أصبحت ذاتاً. فهو يتضمن الإحساس بالذات أو بالأنا. أو الشعور بأن الذي يعمل هو «أنا». ويتضمن ذلك بدوره التفرقة بين الذات أو الأنا الذي يعمل وبين الشيء أو الموضوع الذي أجعله ميداناً أمارس فيه فعلي. ولقد تمت بالفعل هذه التفرقة بقدر ما تميز النفس وجودها المباشر عن إحساساتها، ولكن يبدو أن هيجل يعتقد أن التوسّط الذي يتضمنه هذا التمييز بين النفس وإحساساتها لابدّ أن يُنظر إليه على أنه ليس فعّالاً ومؤثراً. لأن أول مرحلة من مراحل النفس الحاسة لابدّ أن تكون مباشرة ومن ثم فليس الأنا، حتى الآن، الذي يشعر، لكن للنفس بالأحرى «أنا» خاص بها خارجها في نفس أخرى، يشعر لها وهي تتقبل مشاعرها بتعاطف سلبي بوصفها آتية من مصدر خارجي. فهي من ثمّ **النفس الحاسة أو الشاعرة في مباشرتها**[1]. وأهم الأمثلة التي ذكرها هيجل لهذه الحالة هي حالات النفس عند الطفل الذي لايزال في رحم أمه، وحالة النفس في التنويم المغناطيسي، فمشاعر الطفل وهو في رحم أمه ليست في الحقيقة مشاعره هو الخاصة لكنها مشاعر أمه. إنها نفس الأم التي تحكم وتسيطر على نفس الجنين. هي نفس متقبلة لحالات نفس أمه، وكذلك نجد في التنويم المغناطيسي أن نفس المريض مندمجة مع نفس المنوم ومتقبلة لها، فنفس المريض ليست هي التي تشعر أو تمارس نشاطها الإيجابي، ولكن نفس المنوم هي التي تشعر في صورة نفس المريض[2].

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

(٢) قارن «ادنجتون بروس» في كتابه «لغز الشخصية» الطبعة الثانية ص ٢١ حيث يقول «إن دكتور ايزدي... قد برهن على إمكان الاشتراك في الإحساس بين المنوم ومريضه. ولقد فعل ذلك مع شاب هندي. وهو في غيبوبة التنويم المغناطيسي. فقد وضع دكتور ايزدي في فمه، بالتناوب، قطعة من الملح، ثم شريحة من الجبر، ثم قطعة من الأعشاب المرة، ثم بعض البراندي ولقد تعرّف الشاب الهندي في كل حال من هذه الحالات على المذاق.».

التقسيم الفرعي الثاني: الشعور بالنفس Self - Feeling

٤٦١ ــ الشعور بالنفس أو الإحساس بالذات موجود ضمناً في الحالات السابقة. والنفس الآن تميز صراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها. فهذه الإحساسات والمشاعر تعرف بالتالي على أنها جوانب جزئية من ذاتها. ومن ثم فهي إحساسات ومشاعر خاصة بها. وما أن أعي أن هذه المشاعر هي مشاعري فأنا أعي، في الحال، نفسي وهذا هو الإحساس بالنفس أو الشعور بالذات.

٤٦٢ ــ ويلاحظ هيجل، فضلاً عن ذلك، أن الإخفاق في إخضاع الجوانب الجزئية للنفس على نحو مناسب، والميل إلى ترك جانب جزئي واحد يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته، وبالتالي يسيطر على الحياة بأسرها، هو الجنون. ولكن يبدو أن هذه الملاحظات ثانوية ولا علاقة لها بسير الجدل.

التقسيم الفرعي الثالث: العادة Habit

٤٦٣ ــ تميز النفس الآن «بداخلها بين وجودها المباشرة الذي هو شمول متجانس غير متميز من ناحية، وبين مضمونها الذي يتكوّن من الإحساسات والمشاعر وهي كثرة متنوعة من الجزئيات من ناحية أخرى. هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس، والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تماماً للكلية والشمول. والثاني هو، بذاته، خليط أعمى. ومن هنا فإن أحدهما جوهري كالآخر سواء بسواء، ولايمكن لهما أن يوجدا في حالة إنفصال ومن ثم فإن الكلية الفارغة لكي توجد لابدّ لها من أن توجد نفسها في الجزئيات، وأن توجد فيها وبواسطتها. وهي حين تفعل ذلك فإنها تطبع بطابعها الكلي الإحساسات والإنطباعات الجزئية وغيرها. وهذه الكلية التي تظهر الآن في الجزئيات هي، فيما يقول هيجل «كلية منعكسة» Reflexive universality فحسب، أعني أنها مجرد كلية عددية توجد في الشيء مكررة في سلسلة، المرة بعد المرة. وحين تكرر الإحساسات الجزئية والمشاعر الجزئية.. الخ نفسها على هذا النحو فإنها تؤلّف ما يُسمى بالعادة. ومن ثمّ فإن العادة هي صورة الكلية التي هي نصف النفس وقد تحققت في الجزئيات التي هي النصف الآخر.

٤٦٤ ــ والاستنباط هنا دقيق بعض الشيء. فقد نميل إلى الاعتراض عليه بقولنا إنه باستخدامنا لكلمة الكلية Universality في معنيين: المعنى الأول استخدمنا فيه لفظ الكلية بمعنى كلية الفئات، والكلي هنا هو نفسه التصور أو

التجريد. والمعنى الثاني هو الذي استخدمنا فيه لفظ الكلية ليعني الشمول Totality أو مجموع سلسلة من الأشياء المتشابهة تجمعت معاً وأطلق عليها لفظ الكل أو الجميع all. وقد يُقال إن هاتين فكرتان مختلفتان أتم الاختلاف، وليس لنا الحق في الانتقال من إحدى الفكرتين إلى الأخرى كما لو كانت الفكرتان فكرة واحدة.

ولكن يمكن أن يُقال رداً على هذا الإعتراض إن الفئة الكلية هي ببساطة فكرة مجردة، والطريقة الوحيدة التي يمكن لهذه الفكرة أن تتجلّ فيها في العالم الخارجي إنما تكون من خلال الكلية العددية المتضمنة في تكرار الوحدات. فمثلاً كلمة «الإنسان» عبارة عن فكرة مجردة، أو فئة كلية. ويمكن لهذه الفكرة أن تتحقق في العالم الخارجي في كثرة من الوحدات التي تتكرر على هذا النحو: هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وهذا الإنسان.. الخ. وهذا يعني أن الفئة الكلية هي مثل أعلى Ideal وتحققها في العالم هو الكلية العددية أو «المنعكسة». ومن ثمّ فليس لدينا في هذه الحالة لونان مختلفان من الكلية، وإنما لون واحد فقط، يكون أحياناً مثلاً أعلى ويكون أحياناً أخرى واقعياً، أعني متحققاً في عالم الواقع.

والنقطة الجوهرية في الاستنباط الهيجلي هنا هي أن الكلية الصورية للانا عليها أن تتجلّ في جزئيات، وهي لاتستطيع أن تظهر إلاّ في صورة كلية عددية اعني تكراراً لوحدات الاحساس، والشعور، والنشاط.. الخ. وتلك هي العادة.

القسم الثالث

النفس الموجودة بالفعل Actual Soul

٤٦٥ — رأينا في القسم السابق شطري النفس وقد التحما في وحدة واحدة فالكلية لاتظهر إلاّ في الكليات ولاتوجد إلاّ فيها. والجزئيات من ناحية أخرى لامعنى لها إلاّ داخل الوحدة. والنتيجة التي يسفر عنها هذا الإلتحام هو الذات الفردية أو الأنا وهي التي يسميها هيجل بالنفس المتحققة بالفعل.

لقد سبق أن ميزت النفس بين ذاتها وبين مضمونها. ولقد رأينا الآن أنها لاشيء بدون مضمونها سوى فراغ محض، حتى أنه يمكن أن يقال عن مضمونها إنه ذاتها أو هو نفسها فهو أساس لها مثل كليتها. وهذا الكل الواحد الذي يشمل الكلية والمضمون ويتشكل الواحد منهما في الآخر ويكون كل منهما جوهري كالآخر

ـ هذا الكل هو النفس المتحققة بالفعل. وبعبارة اخرى إنْ تلك المرحله من مراحل الروح التي يطلق عليها اسم النفس المتحققة بالفعل هي المرحلة التي تتحقق فيها النفس من أن مضمونها ليس شيئاً غريباً عنها، وأنها هي نفسها ليست نصفاً فحسب ولكنها النصفان معا.

٤٦٦ ـ لكن لماذا تُسمى تلك المرحلة باسم النفس المتحققة بالفعل؟ إن هذه التسمية تتفق مع استخدام هيجل الشائع لكلمة «الوجود المتحقق بالفعل Actuality» فقد حددنا الوجود المتحقق بالفعل في المنطق (قارن فقرة ٢٩١) بأنه: اتحاد الداخلي والخارجي أو وحدة الماهية والظاهـر أو التجليّ. فـالنصف الأول للنفس، وهو كليتها، ننظر إليه هنا على أنه الداخلي. في حين يُنظر إلى النصف الآخر، وهو المضمون الجزئي، على أنه الخارجي. ووجهة النظر التي وصلنا إليها هي أن النفس الحقة لا هي بذاتها الداخلي، ولا الخارجي وإنما هي اتحاد الداخلي والخارجي معاً، فـالجانب الـداخلي لايختفي ولايختبىء وراء الجـانب الخارجي، لكنــه، على العكس، يظهر ويتجلّ فيه أو ينكشف في هذا الجانب الخارجي. والمضمون الجزئي للنفس هو قوام كليتها ذاتها. فالإثنان شيء واحد وهذا هو الوجود المتحقق بالفعل للنفس.

٤٦٧ ـ وتلك هي المرحلة الأخيرة «للنفس» بالمعنى الذي استخدم فيه هيجل هذا اللفظ. وسوف نخلف «النفس» الآن وراءنا، لكي ننتقل إلى صورة من صور الروح أكثر تطوراً، وهي التي سماها هيجل بالوعي. وهكذا ننتقل من الانثروبولوجيا إلى الفينومينولوجيا.

الفصل الثاني

الفينومينولوجيا[1] ـ الوعي

٤٦٨ ـ كانت الروح، في مرحلة النفس، لاتزال فرداً واحدياً Monadie يحتوي بداخله على وجوده كله: جميع إحساساته، وانطباعاته ومشاعره، على نحو ذاتي خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية. والطابع العام للمرحلة التالية التي تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعي بموضوع خارجي، فالذاتية الخالصة للنفس تعاني الآن من الانشطار إلى جانبين: جانب الذات وجانب الموضوع. وهيجل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح إسم: الوعي. ويطلق على دراسته اسم: **الفينومينولوجيا أو الظاهريات**.

٤٦٩ ـ ويعتمد استنباط الوعي على إبراز التفرقة بين النفس ومضمونها صراحة وهي التفرقة التي كانت ضمنية في الفصل السابق. فقد ميزت النفس هناك بين مضمونها الذي يتألف من إحساساتها أو مشاعرها، وانطباعاتها وبين ذاتها. ولكن هذه العلاقة بالآخر هي في الوقت نفسه علاقة بالذات، فقد اتحد مضمونها مع ذاتها في هوية واحدة. وكل ما حدث الآن هو التأكيد، صراحة على عامل التفرقة والتمييز. إذْ تنغلق النفس على ذاتها تاركة مجموع إحساساتها، ومشاعرها، وانطباعاتها يقف في مواجهتها على أنه موضوع خارجي. وعلى الرغم من أن هذه الإحساسات والمشاعر ليست سوى لون من ألوان حياتها الخاصة فإنها شيء متميز عنها، شيء آخر غيرها يقابلها ويواجهها. وليست الروح بحاجة إلا إلى جعل هذا

---

(١) هذه الكلمة تُستخدم هنا بمعنى ضيق جداً، أعني أنها تُستخدم في الموسوعة بمعنى أضيق جداً من معناها في «ظاهريات الروح». وسوف نعتمد طوال هذا الفصل، في الأعم الأغلب، على الموسوعة. لكني استعنت في كتابته بالتفسيرات والشروح الكاملة الموجودة في «ظاهريات الروح».

التاريخ لمضمونها متحققا صراحة، حتى يصبح مضمونها عالم الموضوعات الخارجية على نحو قاطع. وعندما يحدث ذلك فسوف ننتقل إلى مرحلة: الوعي.

٤٧٠ ـ وهناك نتيجة أبعد تنتج من هذه الاعتبارات. وهي أن الدرجات الصاعدة للنفس قد ظهرت حتى الآن على ما هي عليه، أعني بوصفها تغيرات وتطورات للنفس. وما دامت النفس كانت في دائرة الأنثروبولوجيا تشتمل في جوفها على الوجود الفعلي كله، فإن أية تغيرات تحدث، بالتالي، سوف تحدث بالضرورة داخل النفس، إذْ ليس هناك خارج النفس شيء تُنسَب إليه هذه التغيرات. ومن هنا فإن الانتقال من الحساسية إلى الشعور، أو من الشعور الذاتي إلى العادة يعني أن النفس هي ذاتها التي يطرأ عليها التطور لأنه لايوجد شيء خارج النفس يمكن أن يتطور، أمّا الآن فقد ظهر على المسرح شيء غير الذات هو الموضوع. فالخطوات المتتابعة التي يخطوها الوعي الآن تبدو له على أنها تغيرات تحدث في موضوعه لا في ذاته. ولابدّ أن يكون الأمر على هذا النحو، لأن ثراء المضمون كله وتنوعه، الذي كان داخل النفس فيما سبق، قد انطرد الآن إلى الخارج، إنْ صحّ التعبير، وابتعد عنها لكي يتخذ لنفسه وجوداً مستقلاً في عالم خارجي. ونتيجة لذلك فقد أصبحت الذات الآن بلا مضمون، مجرد كلية، صورية، وهوية ذاتية مجردة لاتحتوي في داخلها على أية تميزات داخلية. فكل التمييزات (وبالتالي كل التغيرات ما دام التغير يعني التمييز) تقع الآن داخل الموضوع لا داخل الذات. ومن هنا تبدو الذات المفكرة في المراحل التصاعدية للوعي وكأنها تظل بغير تغير على الدوام كالكلية المجردة تماماً. ويبدو الموضوع على أنه يتغير. وتبدو المراحل وكأنها لاتعتمد إلّا على القول بأن الذات المفكرة تصبح على التوالي، على وعي بالموضوعات المختلفة، أو المراحل المختلفة للموضوع. وتلك هي، بصفة عامة، وجهة نظر الحس المشترك الساذج المألوف. إذْ يبدو في لحظة معينة أنني على وعي بمنزل ما، وفي لحظة تالية على وعي بذاتي بوصفها أنا. وهكذا فلست أنا الذي يتغير كما يبدو للحس المشترك، لكنها موضوعاتي.

وقد يعرف العقل الفلسفي أن ما يبدو هنا على أنه تغير في الموضوع هو في الحقيقة تغير في الذات، لأن العقل الفلسفي يعرف أن العالم الخارجي ليس في الحقيقة واقعاً مستقلاً قائماً بذاته؛ ولكنه نتاج وإسقاط للروح ذاته، وأن ما يحدث، أيّاً ما كان، ليس سوى نتيجة لنشاطه التلقائي. لكن هذه النظرة ليست هي نظرة مرحلة الوعي التي وصلنا إليها الآن، إذ يبدو الوعي هنا على أنه الموضوع الذي يتغير.

القسم الأول
الوعي الأصلي

٤٧١ ــ انبثق الموضوع الآن من أعماق الذات، واتخذ لنفسه وضعاً مستقلا يواجهها. واستقلال الموضوع هذا هو الذي يُعرف في البداية. فلست أنا الموضوع، وإنما هو شيء غريب عني، شيء لست جانبا منه. فلم يتبين بعد أن الموضوع إنْ هو في حقيقته إلّا إسقاط لذاتي، لكنه يبدو في البداية خارجياً تماما، ومستقلاً وغريباً عن الذات، فهو آخر مطلق يضادها. وهذا هو موقف الوعي الأصلي. وهو يعرض علينا ثلاث مراحل: (١) الوعي الحسي (٢) الادراك الحسي (٣) الفهم.

التقسيم الفرعي الأول : الوعي الحسي

٤٧٢ ــ المرحلة الأولى من مراحل الوعي هي، بالطبع، مرحلة مباشرة. وذلك يعني (١) أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة (٢) إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة. ومباشرة الموضوع تجعله مفرداً أعني موضوعاً فرداً، «هذا» أو «ذاك». أمّا مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهي تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي، أعني أنه يُدرَك إدراكاً مباشراً على أنه هناك. فليس ثمة حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود الموضوع. فليس وجوده الآن استنتاجاً للوعي وإنما هو حضور Presence. ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع الفردي هو الوعي الحسي[1].

٤٧٣ ــ وكل ما يعرفه الوعي الحسي عن موضوعه هو أنه موجود، فهو ينسب صفة الوجود إلى الموضوع ولاشيء غير ذلك، إذْ لو كانت لديه أية معرفة أكثر من ذلك عن هذا الموضوع لتضمن ذلك توسطاً، وهو أمر لم يحدث حتى الآن، فضلاً عن أن هذا التوسّط سوف يناقض مباشرة هذا اللون من الإدراك. إن الوعي هنا لايعرف أية تمييزات داخل الموضوع، ولا أية علاقات بين الموضوعات. لأن كل هذه العلاقات والتمييزات تتضمن توسطاً. وهكذا يقف الموضوع أمام الوعي في عزلة مطلقة لايرتبط بشيء على الإطلاق. ومن ثم فهذا اللون من الوعي هو ببساطة تجريد للإحساس «العادي»، الإحساس كما يتميز عن الإدراك الحسي. فالإدراك الحسي يتضمن إدراك علاقات وكليات لأني «أنا» أدرك إدراكاً حسياً هذا

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة (٢٣٩).

المقعد؛ ولكني أدركه على أنه مقعد أي عضو في فئة من الأشياء تُسمى مقاعد. ومثل هذه المعرفة الحسية تتضمن مقارنة كما تتضمن تطبيقاً للتصورات وإدراكاً لعلاقة التشابه والاختلاف التي توجد بين المقاعد والأشياء الأخرى. أمّا في حالة الإحساس العادي الذي وصلنا إليه الآن فليس ثمة مضمون متطور على هذا النحو. لأن الموضوع لايرتبط بالموضوعات الأخرى بشبكة من العلاقات، لكنه يقف في عزلة كاملة على أنه مباشرة مطلقة، أو وحدة ذرية مطلقة من الإحساس. إنه مجرد هناك Thereness، والوعي يعرف أنه موجود ولايعرف أكثر من ذلك. وبالتالي فهو الإحساس الفج أو المادة الخام للمعرفة، التي لاشكل لها حتى الآن: ولاتوجد مثل هذه المرحلة من مراحل الروح منفصلة عند الانسان وإنما هي مجرد تجريد. فأي مرحلة نخبرها من مراحل الروح هي مرحلة أعلى لكنها تتخذ من هذه المرحلة أساساً لها. ولكن القول بأن الوعي لابدّ أن يبدأ بهذا التجريد هو بالطبع قول مألوف عند هيجل، أمّا المراحل العينية للروح فهي لاتظهر إلاّ في مرحلة متأخرة.

التقسيم الفرعي الثاني : الادراك الحسي Sense - Perception

٤٧٤ ــ يتم الانتقال من الوعي الحسي إلى الادراك الحسي عن طريق الطابع المجرد للوعي الحسي الذي لاحظناه الآن تواً. فلمّا كان هذا الطابع مجرداً فهو غير حقيقي وناقص معيب، ويشكل هذا النقص الجدل الذي ينقلنا إلى الادراك الحسي. ذلك لأن الوعي الحسي يبرز تناقضاً داخلياً على النحو التالي: إنه بينما يستهدف إدراك «هذا» والوعي به، نجد أن هذا الأخير الذي يدّعي الوعي أنه يعرفه يتحول إلى شيء لامعنى له، ولايمكن معرفته، وغير موجود. إنه يزعم أنه «هذا»، أو أنه وحدة حسية معزولة ولاترتبط بغيرها ولايتوسطها شيء على الاطلاق لكن ماذا عساه أن يكون الـ«هذا»؟ أيّاً ما كانت إجابتنا عن هذا السؤال فسوف تتضمن أن «هذا» له طابع كلي، وهو بالضبط نفس الطابع الذي يفترض ضدها أنه يملكه. فإذا قلنا أنه «الآن» أو «الهنا» فإن معنى ذلك تطبيق تصورات أو كليات عليه، لأن «الآن» و«الهنا» هما معاً كليات. وحتى مجرد قولنا إنه «هذا» يؤدّي أيضاً إلى النتيجة ذاتها، لأن كلمة «هذا» كلية. فكل شيء هو «هذا»، ومن ثم فكلمة هذا عامة تنطبق على كل شيء. وكل شيء يندرج تحت فئة الموضوعات التي تُسمى «هذا»، ومن ثمّ فإن كلمة «هذا» اسم فئة وهي كلية. فليس هناك شيء جزئي معزول عزلاً مطلقاً بحيث يستهدف الوعي الحسي إدراكه. وحتى إنْ وجد فهو لايمكن أن يكون «هذا» ما دامت تسميته «بهذا» تعني تصنيفه وادراجه مع جميع الموضوعات الأخرى التي تُسمى «هذا»، أعني أن نعرفه على أنه كلي. ومن هنا فإن

«هذا» التي لاتوسط فيها والتي تُعزل عزلاً تاماً لاوجود ولامعنى لها[1].

وعلى ذلك فالوعي الحسي يدحض نفسه ويهدم نفسه بنفسه. فلقد رأينا الآن أن الحواس لاتستطيع أن تدرك إلاّ الموضوع المغلّف بالكلية، فهي تدرك «هذا» على نحو ما توجد أعني بوصفها عضواً في فئة الحواس: تدرك المقعد، والمنضدة، والإنسان، والنجم على ما هي عليه، أعني بوصفها أعضاء في فئات مختلفة من الموضوعات التي تنتمي إليها. وهذا يعني أنها تدركها في طبيعتها كفئة، في طبيعتها الكلية بوصفها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات. وهذا الإدراك الحسي مغلّف بالكلية، وهي كلية يدخلها بغير شك النشاط التلقائي للروح، هي الادراك الحسي.

٤٧٥ ــ البرهان الذي شرحناه الآن عرضه هيجل في كتابه «ظاهريات الروح»[2]. أمّا الإستنباط الذي ساقــه هيجل في «موسوعة العلـوم الفلسفية» فيبدو مختلفاً بعض الشيء. فهو يقول في هذا الكتاب: «المحسوس بوصفه شيئاً ما يتحول إلى آخر، والإنعكاس في الذات الخاص بشيء ما، أو بهذا الشيء، له خصائص كثيرة.. وهذه الكثرة التي تلحق بالشيء المفرد الحسي تصبح إتساعاً عرضياً، أعني تنوعاً في العلاقات أو صفات منعكسة أو كليات»[3]. وهذا يعني أنه في حين أن الوعي الحسي يستهدف إدراك الموضوع كموضوع «واحد» بسيط لاتمايز فيه، فإننا نتبين أن مثل هذه النظرة مستحيلة، لأن «الواحد» يبني بداخله تمييزات وتنوعات داخلية في صورة خصائص متعددة. ومثل التمايز والتعدد الداخلي يتضمن بالطبع توسطاً، في الوقت الذي كان الوعي الحسي يستهدف إدراك الموضوع على أنه مباشر مباشرة مطلقة. ونحن نجد لدينا الآن توسطاً بدلاً من المباشرة. وعلاقات داخلية بدلاً من عدم الارتباط، ومن هنا فلدينا كلية لا موضوعاً فردياً. وما أن ندخل هذه الكلية إلى الاحساس حتى نصل إلى الإدراك الحسي. وهذا البرهان نفسه هو في أساسه البرهان الذي عرضه هيجل «في ظاهريات الروح» فهو يرتكز، كالبرهان السابق، على المبدأ القائل بأن: ما لا يرتبط بغيره وغير المتوسط، واللاامتمايز هو شيء لايمكن التفكير فيه. وأنه إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما فإنه يتعين أن يكون ثمة توسّط وبالتالي كلية. والفارق بينهما هو أنه في حين أن البرهان الأول يركّز أساساً

---

(١) سير الفكر هنا هو نفسه السير الذي سبق أن شرحناه شرحاً وافياً في الفقرة رقم ٠٦ وهو نفسه أيضاً قول أرسطو: إن المادة التي لاصورة لها لاوجود لها.

(٢) في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) فلسفة الروح فقرة ٤١٩.

على العلاقات الخارجية للموضوع، أي علاقاته بغيره من الموضوعات الأخرى التي من نفس النوع، أو فئات مختلفة عنه؛ فإن البرهان الثاني يركز بصفة رئيسية على العلاقات الداخلية التي يتضمنها تميز الموضوع داخلياً إلى خصائص متعددة.

ويمكن أن نشرح هذه الفكرة بأبسط صورة ممكنة بقولنا: إن البحث وراء المباشر بحث لاطائل وراءه، وبالغاً مابلغ هبوطنا إلى أدنى درجة في سلم الوعي فإننا لم نصل أبداً إلى الاحساس العادي المجرد أو إلى المباشرة الخالصة، ولكننا سنصل دائماً إلى المتوسط. وهذه الحقيقة مثلها مثل التمييز بين الوعي الحسي والإدراك الحسي، عرضها «مل» Mill بوضوح شديد حين ذهب إلى أن المرء حين يقول «إنني أرى شقيقي» لاتكون عبارته صحيحة تماما، لأن ما يراه بالفعل هو «سطح معين له لون» أمّا الوعي بأن هذا السطح هو شقيقه، فليس ملاحظة (مباشرة) وإنما هو استدلال (توسّط)[1]. ولكن لو أننا إفترضنا أننا حين نهبط إلى «سطح معين ذي لون» نصل إلى المباشرة فإننا نكون جد مخطئين. «فاللون» والسطح هما كليات، ومن ثم فهي لاتعيننا في الحديث عن «الإحساسات البصرية»، لأن الإحساس كلي. والمباشرة الخالصة لايمكن الوصول إليها مطلقاً. لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكلية، وحين نتحقق من ذلك ندرك الاستنباط الهيجلي. فأقل وعي حسي يمكن تصوره يكمن التوسّط في جوفه ومن ثم فهو إدراك حسي. ولهذا فإن الاستنباط يسير كما يلي: النتيجة (وهي الإدراك الحسي) موجودة بالقوة أو ضمناً في المقدمة (الوعي الحسي) وهذا هو الطابع المنطقي للاستنباط كله.

التقسيم الفرعي الثالث : الفهم Intellect

٤٧٦ — الإدراك الحسي يكشف بدوره عن تناقض ذاتي وهو لهذا يكفي أن يُرفع. والتناقض الذي يكشف عنه إنما يكون بين الفردي والكلي. فما يريد أن يدركه شيء فردي، أعني «هذا»، وفي الوقت نفسه تظهر حقيقته الوحيدة، كما يكمن معناه، في القول بأنه ليس فرداً وإنما هي كلي أو إنْ شئنا هو مجموعة من الكليات. فما أدركه هو فرد وليس فرداً في وقت واحد. والنتيجة هي أن يتحول الموضوع، موضوع الإدراك الحسي «فيصبح نسيجاً من المتناقضات». ويتطور طابع

---

(١) جون ستيوارت مل: «المنطق» الكتاب الرابع، الفصل الأول فقرة ٢.

التناقض الكامن في موضوع الإدراك الحسي على النحو التالي: لم يعد الموضوع احساساً مفرداً أو إنطباعاً، وإنما هو الآن، أمام الإدراك الحسي عبارة عن «شيء». وبسبب التمايز والتوسّط الذي دخل الآن، يكون للشيء «خواص»، وإذا نظرنا إلى الشيء و«خواصه» وجردناهما الواحد عن الآخر فإننا يمكن أن نقول إن «الشيء» هو عامل العزلة، وعدم الارتباط، والمباشرة. في حين أن «الخواص» هي الكليات التي تغلّف الفرد في المرحلة التي وصلنا اليها الآن. ذلك لأن الخواص هي على وجه الدقة ما نصف به الشيء. فهذا الشيء «مقعد» لأن له كيفيات مشتركة مع غيره من الأشياء الأخرى التي تُسمى أيضاً مقاعد، ولأن ليس لها كيفيات أو صفات المنزل أو المنضدة. فالشيء الذي يُستخدم للجلوس، و«الذي له أربعة أرجل»... إلخ هي الكيفيات التي ندرك بواسطتها الموضوع على أنه مقعد. ولّما كان له هذه الكليات أو الخصائص وليس له خصائص أخرى مثل الوجود الحسي أو «الوعي»... إلخ، فإن ذلك يجعله مقعداً وليس حيواناً. ومن هنا فإن جانب الكلية، والتوسّط أو الإرتباط، يكمن في جانب «الخواص»، وجانب الفردية والجزئية المنعزلة يكمن في «الشيء» لأن الشيء بدون خواصه هو على وجه الدقة المباشرة التي يمكن الوصول إليها والتي لانستطيع أن نقول عنها شيئاً ما دام قولك عنها: «هذه» لابدّ أن يتضمن أن لها صفة أو خاصية «هذه» وهي خاصية كلية.

الموضوع الآن بوصفه «شيئاً» فهو واحد وبوصفه خواصاً فهو كثير. ولكن كون الشيء واحداً وكثيراً في آن معاً يعني أنه متناقض مع نفسه. ولايكفي لكي نفلت من هذا المأزق أن نقول إنه ليس ثمة تناقض لأن «الشيء» من وجهة نظر معينة يُعتبر واحداً، بينما هو من وجهة نظر أخرى يُعتبر كثيراً. لأن ذلك يعني أن الشيء في ذاته ليس واحداً ولا كثيراً وإنما وحدته وكثرته نابعة من طريقتنا الذاتية في النظر إليه فحسب، وهذه الطريقة تكمن فينا نحن لا في الشيء. فنحن ننسب أولاً الوحدة إلى الشيء ونعتقد أن الشيء نفسه «واحد» وأن تعدده أو كثرته ليست موجودة فيه ولكنها مجرد ظاهر ينشأ من وجهة نظرنا نحن. ثم نعكس العملية ونقول إن الشيء في ذاته كثير، وأن وحدته ليست كامنة فيه ولكنها وجهة نظرنا نحن وهي موجودة فينا فحسب. ومثل هذا القول عقيم مجدب وعلينا أن نتحقق من أن الشيء نفسه واحد وكثير في آن معاً.

والواقع أن وحدته تتضمن تعدده والعكس صحيح أيضاً. فافرضْ أننا بدأنا

بقولنا إن الشيء «واحد» وأغفلنا تعدد خواصه، فإننا سرعان ما نتبين أننا لايمكن أن نسقط تعدده على هذا النحو. فتعدده متضمن في القول بأنه «واحد» فهو لايكون واحداً إلّا لأنه يطرد الأشياء الأخرى من ذاته. وهو لايطرد الأشياء الأخرى إلّا عن طريق خواصه وحدها. ومن هنا فالمقعد يطرد المنضدة أعني أنه يختلف عنها بسبب إمتلاكه لخواص المقعد لا خواص المنضدة. وهذا هو وحده الذي يمكنه من أن يكون «واحداً»، أعني أنه لايكون واحداً إلّا عن طريق إمتلاكه لخواص أعني عن طريق كونه «كثرة». فمن المحال تجنب التناقض الكامن في الموضوع نفسه بالتحايل بوجهة النظر التي ننظر منها إليه، لأن التناقض لايظهر من وجهة نظر الوعي وإنما هو موجود في الشيء نفسه.

ويمكن أن نجد صورة أخرى من هذا التناقض نفسه حين نقول إن للموضوع، من ناحية، طبيعة جوهرية تؤلف ما هو عليه، في حين أن علاقاته بالأشياء الأخرى تحمل طابعاً خارجياً وغير جوهري لايكوّن جزءاً من الوجود الداخلي الحقيقي للشيء. فنحن نقول إنه ما هو عليه في ذاته بمعزل عن الأشياء الأخرى، ومن ثم فطابعه الجوهري لايتأثر بعلاقاته الخارجية بالأشياء الأخرى. بيد أن لحظة الفكر سوف تكشف لنا أنه يميز نفسه من الأشياء الخارجية ويربط نفسه بها عن طريق طبيعته الداخلية، وبالعكس، هو ما هو عليه في طبيعته الداخلية بسبب تميزه عن الأشياء الأخرى. فوجوده من أجل ذاته ووجوده من أجل الآخر متحدان في هوية واحدة، وطبيعته الخارجية جزء من طبيعته الداخلية. ووجوده غير الماهوي ماهوي تماماً، كوجوده الماهوي سواء بسواء. وهذا التناقض هو نفسه، من حيث الأساس، التناقض بين «الكثير» و«الواحد»، لأن طبيعته الداخلية هي بالضبط جانب «الواحدية» أو جانب الشيء، في حين أن طبيعته الخارجية هي «خواصه» التي هي علاقاته بالأشياء الأخرى.

وعلى ذلك فموضوع الإدراك الحسي، بغض النظر عن جميع التساؤلات حول وجهة النظر أو طريقتنا نحن في النظر إليه، هو «نسيج من المتناقضات» وجميع هذه المتناقضات هي، من حيث الأساس، استنباطات من التناقض الرئيسي، وتطوير له، الموجود بين الموضوع بوصفه كلياً والموضوع بوصفه جزئياً. فهو بوصفه كلياً له «خصائص» تتمثل في علاقته بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر، وهو بوصفه فرداً جزئياً فهو الـ«هذا» أو الشيء مقطوعاً عن الأشياء الأخرى ومغلقاً على نفسه أو هو وجود من أجل ذاته. وكل إدراك حسي يتضمن مثل هذا التناقض المطلق بين الكلية والفردية الموجودتين في الموضوع الواحد وإن

كانتا متنافرتين تنافراً مطلقاً. فأنا أرى هذا المقعد. وهو من ناحية هذا المقعد الجزئي البسيط، لكنه من ناحية أخرى كلي أو «مقعد». فإذا نظرنا إليه نظرة بسيطة على أنه فرد فحسب أو على أنه غير كلي فإنه سيكفّ عن أن يكون له معنى أو وجود.

ولايمكن للإدراك الحسي أن يتجنب هذا التناقض بالمراوغة أو بالقول بأن التناقض قد يكمن في وجهة النظر. ولهذا فلابدّ أن يرتفع الوعي إلى مرحلة جديدة من مراحل الروح تكون أعلــى من الإدراك الحسي. ويتم هذا الانتقال على النحو التالي: لقد كان موضوع الإدراك الحسي هو الفردي غير المتوسط ثم تبين أن ذلك مستحيل، فارتفع إلى الإدراك الحسي ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مثل الفردي العادي وإنما هو مركب من الفردية والكلية. ووجد أن الحقيقة ليست الفردية وإنما هي الكلية التي تضفي، هي وحدها، المعنى على كلمة «هذا» الفردية. ولكن موضوعه بوصفه إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة وإنما هو كلية مغلّفة بالفردية. ولكن الوعي يكتشف الآن أن ذلك ارتباط متناقض يقدم لنا موضوعاً متناقضاً. فالحقيقة ليست فردية عادية (الوعي الحسي) وليست فردية ممتزجة بالكلية (الإدراك الحسي)، ولكن الحقيقة يمكن أن تكون فقط كلية خالصة مع عنصر الفردية مرفوع تماماً. ومن هنا فإن الوعي يتخذ موضوعه الآن كلية خالصة. أو بعبارة أخرى الموضوع نفسه يتغير ويكفّ عن أن يكون شيئاً مفرداً بل يصبح كلياً خالصاً. ويتضمن ذلك تغيراً في نوع الكلية. لأن الكلية لم تكن تعني في الإدراك الحسي ســوى كليـات حسيــة فحسب مثـل «المقعــد» «المنــزل»، «البهــو» «النجم» و«الشجرة».. إلخ أي كليات هي تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدراكاً حسياً. وما لم تكن كذلك فلن نكون، بالطبع ندرس إدراكاً حسياً. ولكن الروح في إرتفاعها عن الإدراك الحسي تنتقل بالضرورة إلى كليات لاتُدرَك إدراكاً حسياً، أي إلى كليات لا حسية. وهذه الكليات الجديدة مثل: «القوة» و«الجاذبية» «الواحد» و«الكثير» و«القانون»... هذه الكليات تندرج في فئة الكليات التي تتميز عن الكليات التي درسها الادراك الحسي. فإذا كنا نستطيع أن نـرى «مقعداً» بأعيننا، أو أن نلمس شجرة بأصابعنا، فإننا لانستطيع أن نرى أو أن نلمس، بأية وسيلة حسية «قانوناً» أو «جاذبية» أو «وحدة» أو «تعدداً».. فهذه عبارة عن كليات خالصة. وعندما تتخذ الروح من هذه الكليات موضوعاً لها فإنها تصبح الفهم Intellect.

٤٧٧ ــ في إستطاعتنا الآن أن نشير إلى الموقف العام الذي يتخذه الفهم تجاه الموضوع. فوجهة نظره هي أن الموضوع الحقيقي، أو الموضوع حين يُفهم فهمًا حقيقياً هو: كلي خالص: أعني أنه ينظر إلى الكلي على أنه الحقيقة الواقعة Reality ولكنه لايمسك مع ذلك عن إدراك الأفراد الحسية الجزئية، لكنه ينظر إليها على أنها ليست الموضوع الحقيقي. أو هو ينظر إليها على أنها ظاهرة Appearance، ومن هنا ينظر إلى تعدد عالم الحواس على أنه قناع يخفي وراءه العالم الحقيقي وهو عالم كليات ما فوق الحس.

الكلي يرتبط الآن بالموضوعات الحسية الفردية على نحو ما ترتبط الوحدة بالكثرة. ويصدق ذلك حتى على الكليات الحسية ذاتها؛ فليس هناك سوى تصور واحد هو «المقعد»، في حين أن هناك أعداداً كثيرة من المقاعد الجزئية تتجلّ في الكثرة الموجودة في عالم الحس. ووجهة نظر الفهم هي تلك الوجهة من النظر التي تنظر إلى الكلي على أنه «القانون»، وإلى عالم ما فوق الحس على أنه «مملكة القوانين». وهكذا نجد أن قانون الجاذبية قانون واحد لكنه يتجلّ في كثرة لاحصر لها من ظواهر الجاذبية الجزئية، كما نجد من ناحية أخرى أن الكلي مثل قانون الكهرباء يظهر في عالم الحس في صورة لانهاية لها من الظواهر الكهربية الجزئية فهذه الظواهر هي كلها «أمثلة» لقانون واحد.

٤٧٨ ــ الفهم مرحلة من مراحل الروح تأخذ بها معظم العلوم التجريبية التي تعتقد أنها تستطيع أن تفسّر الظواهر بردها إلى «قوانين». ولاشك أن العلم لايفهم الواقعة بوضوح فهو يتبنى، ضمناً، وجهة النظر التي ترى أن الكلي أو القانون هو الحقيقة الواقعية الوحيدة، وأن الظواهر الجزئية هي مجرد ظاهرة، لأن العلم يجد حقيقة الأشياء الجزئية والحوادث بأسرها في القوانين التي يُقال إنها «تفسرها». وما يفسر النظر إليه، في الواقع على أنه وجود مستقل قائم بذاته أعني حقيقة واقعية، بينما ينظر إلى ما «يفسر» على أنه يفتقر في وجوده إلى ماهية داخلية هي التي تفسّر، أعني يُنظَر إليه على أنه ظاهر. ومن هنا يُنظر إلى الكهرباء مثلا على أنها حقيقة واقعية، في حين يُنظر إلى البرق على أنه صورة واحدة من صور الكهرباء، أعني شكلًا واحداً من الأشكال التي تظهر فيها. فالبرق هو مجرد صورة أو شكل أو قناع يختفي وراءه الواقع. ومن هنا نجد أن هذا الواقع نفسه يظهر في صور كثيرة مختلفة، فهو يظهر مثلاً في الكهرباء السالبة والموجبة، وفي التيار غير المرئي في أسلاك البرق، وفي الرعد والبرق المرئي، وفي المغناطيسية.. إلخ وهذه

ليست إلاّ أقنعة خارجية كثيرة أو مجرد ظاهر. والحقيقة الواقعية هيَ قوة واحدة تتحد مع جميع هذه الصور المتباينة وتظل مختفية وراءها: ولكن هذه القوة الواحدة التي تتحد مع صورها المتنوعة جميعاً ليست هي نفسها شيئاً جزئياً وليست حادثة ولاظاهرة، ولكنها كلي، وتلك هي وجهة نظر العلم.

٤٧٩ ـ الكلمة الألمانية التي تقابل الفهم Intellect هنا هي كلمة Verstand، وهي نفس الكلمة التي تترجم في مواضع أخرى بالكلمة الإنجليزية understanding للتفرقة بينها وبين كلمة العقل Reason (بالألمانية Vernunft). ومن الصعب أن نقول إن سمات الفهم الخاصة كشيء متميز عن العقل لم يؤكدها هيجل هنا تحت عنوان الفهم Intellect، ومع ذلك فالعلاقة بينهما واضحة فالفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر في جانب، كما يضع الكلي جانب آخر بوصفه الحقيقة الواقعية. أي أنه يضعهما في عالمين مختلفين. فطابع التفرقة والفصل والتمييز هو الذي يتسم به الفهم. ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في مكان آخر. فضلاً عن أن وجهة نظر الفهم هي أساساً وجهة نظر مقولات الماهية. وتبعاً لهذه الوجهة من النظر فإننا نجد الماهية والظاهر يواجه كل منهما الآخر على أنهما ضدان، لأن الفهم أو «مملكة القوانين» أو علم كليات ما فوق الحس هو الماهية في حين أن عالم الحس هو الظاهر. ومن هنا فلن نجانب الصواب لو ترجمنا كلمة Verstand في رأس هذا التقسيم الفرعي بكلمة «الفهم».

القسم الثاني
الوعي الذاتي

٤٨٠ ـ كانت السمة التي يتميز بها الوعي الأصلي، وهو الوعي الذي يشمل الوعي الحسي، والإدراك الحسي، والفهم، أن الموضوع (فقرة ١٧١) ينظر إليه على أنه مستقل عن الذات، أو على أنه وجود غريب لايمكن النفاذ إليه، وهو يمكن أن يوصف كذلك بأنه سلب الذات أو اللاذات. . . أمّا السمة المميزة لمرحلة الوعي الجديدة التي ندرجها الآن فهي أنها ترى في الموضوع نفسها ولاتنظر إليه على أنه وجود غريب عنها، فالموضوع هو ذاتها أو هو نفسها. وحينما يدرك الوعي ذاته فإنه يصبح وعياً بالذات أو هو الوعي الذاتي. ولقد سبق أن رأينا (فقرة ٤٧٠) أن تطور الوعي في دائرة الظاهريات يظهر في صورة أو سلسلة من التغيرات على الموضوع.

وهكذا يظهر الموضوع بادىء ذي بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس ثم على أنه مركب من الفردي والكلي، وأخيراً على أنه الكلي الخالص في صورة مملكة القوانين. وهناك الآن تغير أبعد فعالم كليات ما فوق الحس الذي لايزال في دائرة الفهم يعبر عن اللاذات أو اللاأنا، ويطرأ عليه تحول ويصبح الذات أو الذاتية. فلقد أدرك الوعي بالعقل أن حقيقة عالم الحس هي كليات ما فوق الحس، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئا غير ذاته الخاصة، وأنه في وعيه للعالم الخارجي، لايعي في الحقيقة سوى نفسه. ولايزال الموضوع خارجياً لكن هذا الموضوع الخارجي هو رغم ذلك ذات. وبالتالي فإن هذه المرحلة الجديدة تُسمى بالوعي الذاتي. ويتم الانتقال من الوعي الأصلي إلى الوعي الذاتي على النحو التالي:

يجد الفهم أن حقيقة الموضوع هي الكلي الخالص . والكلي عبارة عن فكر . ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة. ولكن ذلك ليس كل شيء، فالفهم، في نظرته إلى تعدد عالم الحس على أنه ظاهر، وإلى وحدة الكلي على أنها حقيقة واقعية، فإنه يضع الحقيقة في جانب «الواحد» في حين يضع الظاهر في جانب «الكثير» وهو يفصلهما ويعزلهما في عالمين مختلفين، ولكن هذا الفصل يصبح وهماً لأن «الواحد» أو الكلي إذا كان خالياً هكذا من كل مضمون جزئي فهو فراغ محض، أو على أحسن الفروض صورة فارغة. وبالمثل فإن «كثرة» الحواس منفصلة على هذا النحو عن الكلي هي خليط أعمى غير مفهوم: فمرحلة الفهم هي محاولة أخرى لتجنب التناقض القائم في الموضوع بسبب أنه «كثير في واحد» بأن نضع الكثرة في عالم الحس والواحد في عالم آخر. ويظن الفهم أنه ما دام أغلق عليهما على هذا النحو في عالمين مختلفين فلن يتصارعا . ولكن ظهر الآن أن أحدهما لايمكن أن يوجد بدون الآخر، وبالتالي فإن الموضوع لابدّ أن يُدرَك على أنه واحد هو في ذاته كثير، أو بعبارة أخرى هو الكلية أو الوحدة التي تتحول بحركتها الذاتية إلى تنوع وكثرة. ولكن الواحد الذي ينشطر إلى الجزئية أو الواحد الذي يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك متحداً مع نفسه في هذا الآخر، ويكشف عن تميز حيث لايوجد تميز، مثل هذا الكلي هو الفكرة الشاملة لا أكثر ولا أقل (فقرة ٣٠٧ و٣٣٤ حتى ٣٣٨) فالفكرة الشاملة هي بالضرورة الذاتية (٣٢١). ومن هنا فإن الموضوع هو الآن الذاتية. وبعبارة أخرى: الذات ترى أن ما هو حقيقي في الموضوع هو في بساطة نفسها. فهي ترى صورتها الخاصة الخالصة وانعكاسها في مرآة الموضوع. فهي لم تعد تجد أن الموضوع هو بمثابة اللاأنا الغريب ولكنه وجودها

الخاص نفسه وهذا هو الوعي الذاتي.

٤٨١ ــ وسوف يكون الاستدلال في القسم الأخير أكثر وضوحاً لو أننا أشرنا إلى «تفسير» الظواهر من خلال القوانين التي يقدمها لنا العلم كما سبق أن رأينا. فمن الواضح أن هذا التفسير تحصيل حاصل تماما. لأن تفسير الظاهرة عن طريق القانون لايعني سوى الظاهرة بنفسها. لأننا إذا ما وضعنا الحادثة في صورة كلية لوجدنا أنها القانون. فإذا ما تساءلنا لماذا تقع الحادثة الجزئية، فإن مثل هذا التفسير لن يجب إلاّ بقوله إنها تحدث الآن لأنها تحدث باستمرار. وبعبارة أخرى: إننا إذا ما فسّرنا البرق بالكهرباء، فإننا نجعل البرق يفسّر نفسه لأن البرق هو الكهرباء، وجميع الظواهر المختلفة، وصور الكهرباء الأخرى هي كهرباء، فإذا لم تكن الكهرباء متحدة في هوية واحدة مع صورها المختلفة لأمكن عندئذ القول بأن الكهرباء هي شيء مختلف عن صورها التي تظهر فيها. لكن الواقع أن الكهرباء ليست شيئاً سوى هذه الصور. ومعنى ذلك أن «الواحد» أو الكهرباء، أو القوة، أو القانون، أو الكلي ليست، كما يفترض الفهم شيئاً منفصلاً عن الكثرة أو التعدد لكنه متحد معها في هوية واحدة، متحدة مع كثرة الظاهرة الجزئية التي تتجلّ فيها. وهكذا نصل إلى نفس النتيجة التي وصلنا إليها فيما سبق، أعني أن «الواحد» هو «الكثير» أو أن الموضوع عبارة عن كلي يتجزأ إلى أجزاء وتلك هي الفكرة الشاملة أو الذاتية. وهكذا فإن حقيقة الموضوع ليست هي الكلي المجرد الفارغ الذي يقول به الفهم، ولكنه الكلي العيني، أو الفكرة الشاملة، التي تتحد مع الذاتية في هوية واحدة.

٤٨٢ ــ هناك سوء فهم ساذج لكنه محتمل الحدوث علينا هنا أن نتجنبه، فنحن عندما نقول إن الروح يعرف الموضوع الآن على أنه ذاته، فإن ذلك لايعني بالطبع أن الروح الفردي يتعرّف على الموضوع على أنه نسخة مطابقة لذاته الفردية. فزيد من الناس حين ينظر إلى المنزل لايحق له أن يقول: «هذا المنزل هو في بساطة زيد». فالروح بصفة عامة، أو منظوراً إليه في جوانبه الكلية (أنظر فقرة ٤٤٥) هو الذي يرى العقل الكلي في الموضوع. فزيد يستطيع أن يرى نفسه في المنزل بمقدار ما يوجد فيه من عقل كلي، لكن الجانب الذي يراه هنا ليس هو صفاته الشخصية وليس هو عقله بوصفه هذا العقل، ولكنه العقل بما هو عقل.

٤٨٣ ــ يتطور الوعي الذاتي في ثلاث مراحل (١) الميل الفطري أو الرغبة (٢) الوعي الذاتي أو المعرفي (٣) الوعي الذاتي الكلي.

التقسيم الفرعي الأول: الميل الفطري أو الرغبة الغريزية

٤٨٤ ـ لايكشف الوعي الذاتي عن نفسه على نحو مباشر أو صريح، لكنه يتخذ في البداية صورة الشهوة أو الميل الفطري. فالوعي يعرف الآن أن الموضوع هو ذاته، لكن الموضوع يظل مع ذلك موضوعاً خارجياً أي جزءاً من العالم الخارجي أعني شيئاً فيزيقياً. غير أن الوعي يشعر أن هذا الشيء الفيزيقي هو، في أساسه، ذاته. ويتضمن هذا الموقف تناقضاً وتنافراً، لأن الموضوع من ناحية هو الأنا، بينما هو من ناحية أخرى اللا أنا، وهو من ناحية يتحد معي في هوية واحدة، لكنه من ناحية أخرى شيء مستقل، أعني ذو وجود خاص قائم بذاته. وهكذا نجد أن موقف الروح في هذه المرحلة يتألف من عاملين بينهما تنافر وهما (١) ما دام موضوع الروح هو الروح نفسها فإن موقفها يعبر عن وعي ذاتي، ولكن (٢) ما دام الموضوع لايزال وجوداً خارجياً مستقلا، أعني أنه ليس هو الروح نفسها فإن الروح، إلى هذا الحد، لاتزال تتخذ موقف الوعي الأصلي، ومن ثمّ فإن الروح لم تتطور تماماً من صورتها الدنيا بعد وهي صورة الوعي الأصلي، فالوعي الذاتي لم يتطور تطوراً كاملا، لكنه لايزال حتى الآن نصفه وعي ذاتي ونصفه وعي أصلي.

ولهذا فإن الوعي الذاتي لابدّ أن يطور نفسه أكثر من ذلك فهو لابدّ أن يصبح وعياً ذاتياً خالصاً، وهو لايستطيع أن يصل إلى هذه المرحـــلة إلاّ بطريقة واحدة وهي أن يتغلب على المرحلة الدنيا التي يمثلها عامل الوعي الاصلي المحض الذي يشده إلى الوراء إنْ صحّ التعبير. وسبب وجود هذا الجانب، جانب الوعي الأصلي الذي ينبغي عليه أن يتخلّص منه، يرجع إلى أن موضوع الوعي لايزال عبارة عن لا أنا مستقل، فالموضوع من ناحية متحد في هوية واحـــدة مع الذات التي تفكر فيه، ولكنه لايزال من ناحية أخرى موضوعاً خارجياً مستقلا. ولهذا فإن الوعي الذاتي لايستطيع أن يزيل هذا التناقض الداخلي ويطوّر نفسه إلى الوعي الذاتي الكامل، إلاّ بالغاء هذا المستقل القائم بذاته للموضوع. والواقع الذي ينشأ هنا لإلغاء استقلال الموضوع هو رغبة أو شهوة أو ميل فطري وهي تحقق غرضها بتدمير الموضوع واستهلاكه. وعلى ذلك فدافع الجوع، .وهو يمثل الرغبة في أبسط صورها يقف أمامه الموضوع، وهو الطعام في هذه الحالة، في بداية الأمر على أساس أنه موضوع مستقل، فإذا ما التهمته فإنني بذلك أحطم وجوده المستقل في العالم، وأجعله جزءاً من نفسي، وهو بذلك يكفّ عن أن يكون لا ـ أنا تواجهني. وعلى الرغم من أن هذا الموقف يكون في حالة الجوع غاية في الوضوح، فإن هيجل

يذهب إلى أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها نفس هذه الطبيعة الداخلية الجوهرية. وهي تعتمد على الاندفاع نحو إلغاء استقلال الموضوع وتدمير وجوده الخاص عن طريق جعله مجرد تابع لي، وبالتالي جزءاً مني ومن عالمي. وهو يتخذ في أبسط صورة له شكل التدمير الفعلي للموضوع.

التقسيم الفرعي الثاني : الوعي الذاتي المعرفي

٤٨٥ ــ لايزال يُنظر إلى الموضوع، في مرحلة الرغبة، على أنه شيء طبيعي لاحياة له كالطعام مثلاً، فالأنا الفردي لم يصل بعد إلى معرفة وجود الذوات الأخرى في العالم. فموضوعه منذ بداية تطوره حتى هذه اللحظة هو أشياء لا أشخاص، وبالتالي فإن موقفه هو موقف الأنا وحدية Solipsist إنْ صحّ التعبير، فلا شيء يوجد في العالم سواه، هو والأشياء الطبيعية التي تدور في فلكه على نحو ما تدور الكواكب حول الشمس. ولقد أدركت الذات هذه الأشياء على أنها ليست، من حيث الأساس، سوى ذاتها وسعت في مرحلة الرغبة، إلى تدمير أي مظهر من مظاهر الاستقلال، وتتعرّف المرحلة الجديدة التي وصلنا إليها من مراحل الروح، أخيراً، على وجود الذوات الأخرى في العالم. فموضوعها هو الآن ذات أخرى. والروح ترى نفسها الآن، لا في موضوع فريد، بل في ذات أخرى تشبهها، ولما كانت الذات الأخرى هي صورة لنفسها وما دامت في هذه الذات الأخرى لاتزال ترى نفسها، فإنها الآن لون من ألوان الوعي الذاتي. وما دامت الآن تعرف مالم تعرفه من قبل، أعني وجود الذوات الأخرى، فهي لذلك تُسمى الوعي الذاتي المعرفي.

٤٨٦ ــ لكن كيف تم استنباط هذه المرحلة من مراحل الروح؟ ما دام كل تغير يظهر في دائرة الظاهريات على أنه تغير في الموضوع لا في الذات، فإن الانتقال سوف يكون انتقالاً من موضوع الرغبة إلى الموضوع الجديد وهو الذات أو الذوات الأخرى. وسوف نجد أن الموضوع الفيزيائي للرغبة قد تحول إلى ذات واعية. وقد يبدو ذلك خياليا. لكن إذا أدركنا طبيعة العملية التي يسير عليها هيجل هنا فسوف يزول هذا المظهر الخيالي الغريب، ذلك لأننا عرضة لأن ننسى دائمًا أن التحول هنا تحول منطقي فحسب وليس تحولاً زمانياً. فهذا التحول لايعني مثلاً أن قطعة الخبز التي كانت باستمرار حقيقة واقعية يمكن أن تتحول إلى شخص ما! لكن المقصود أن فكرة ذات أخرى موجودة ضمناً في فكرة الموضوع المرغوب ويمكن أن تُستنبط منها استنباطاً منطقياً. إن وجود الرغبة أمر مألوف لكل إنسان بوصفه واقعة

حقيقية fact . وما يحاول هيجل أن يفعله هنا هو أن يكشف عن الطابع الكلي للرغبة أعني عن ماهيتها وطبيعتها المختفية، فهو يحاول الآن أن يبرهن على أننا سوف نجد، إذا ما فهمنا الطبيعة الداخلية الجوهرية للرغبة، أنها تتضمن وجود فكرة أبعد، هي وجود وعي آخر غير وعي الذات التي ترغب.

٤٨٧ - وعلى كل حال فإن الاستنباط أو الانتقال الحالي ليس سهلاً ولايسيراً وهو معروض على نحو أوضح في كتاب «ظاهريات الروح»، فالغرض الذي تستهدفه الرغبة من التهام موضوعها هو تدمير استقلال الموضوع الذي يبدو أنه يزاحم استقلالها الخاص. والموقف الذي يتخذه الوعي الذاتي في هذه المرحلة هو أن الموضوع هو ذاته، وليس مستقلاً عنه، وبالتالي فإنه هو نفسه الوجود الوحيد المستقل في العالم. ولّما كان الموضوع يصرّ في إلحاح وعناد أنه هو الآخر ذو وجود مستقل، فإن الذات تشرع في تدميره. وهي تسعى بذلك إلى بلوغ الرضا الكامل لإحساسها بذاتها، أعني إحساسها بأنها الوحيدة الموجودة حقاً. لكن تنشأ الآن مشكلة جديدة. فالقول بأن الذات لاتستطيع أن تبلغ هذا الشعور المنتصر إلّا بتدمير الموضوع يكشف لنا عن إعتمادها على الموضوع في تحققها الذاتي الكامل إذْ ما لم يكن للموضوع وجود مستقل لما استطاعت الذات تدمير هذا الاستقلال، ولما استطاعت بالتالي أن تصل إلى التحقق الذاتي. ومن هنا فإن الذات تعتمد على الموضوع. وللموضوع إلى هذا الحد، وجود مستقل. فالذات تحطم إستقلال الموضوع، لكن إستقلال الموضوع يبرز، بنفس فعل الذات، على نحو غير متوقع مرة أخرى. والذات تنفي الموضوع لكنها عاجزة عن التخلّص منه، أو أن تبلغ معناها الكامل بالذات، أو أن تشعر أنها الوجود الوحيد المستقل في الكون. ومن هنا فإذا ما أراد الوعي الذاتي للأنا أن يطور نفسه إلى أقصى حد، فإن الموضوع لابدّ أن يلغي نفسه ما دامت الذات عاجزة عن إلغائه. ولكن الموضوع حين يلغي نفسه يصبح وعياً، أعني ذاتاً أخرى. لأنه: «مادام الموضوع يظل موجوداً في نفيه لذاته، فإنه حين يفعل ذلك يكون في الوقت نفسه مستقلاً أعني أنه يصبح وعياً..»[1].

وهذه الخطوة الأخيرة في البرهان هي التي يصعب تتبعها، لاسيما عبارة «ما ينفي نفسه» يصبح وعياً. فالفكرة هي أن الوعي هو ما يخرج من نفسه بحيث

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣.

يصبح موضوعاً لذاته، وهو بالتالي يحدث تميزاً داخل ذاته بحيث يظهر من ذاته آخر أعني موضوعاً. فالموضوع عندئـذ هناك خـارج الروح، لكنـه لايزال من الضروري أن يصبح معروفاً. لكن الذات بنفس الفعل الذي تقوم به لمعرفته ترده مرة أخرى إلى ذاتها وبالتالي تلغي التمييز الذي صنعته، وهي حين تلغي التمييز تلغي معه آخرية الآخر، أي أنها تنفي الآخر، وما دام الآخر هو أيضاً ذاتها فانها بالتالي تنفي ذاتها. وحين يصل موضوع الرغبة إلى نفي ذاته فإنه يصبح بهذه الطريقة وعياً. وهكذا يتحول موضوع الرغبة إلى ذات أخرى واعية، ويكون لدينا عندئذٍ: الوعي الذاتي المعرفي. ومع ذلك فالانتقال غامض إلى أبعد حد. وإنْ كنت أعتقد أن شرح «الموسوعة» يحتمل هذا التأويل (راجع الموسوعة فقرة ٤٢٩).

٤٨٨ ـ ولكن على الرغم من أن الذات مضطرة الآن إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى، فإننا ينبغي ألّا نفترض أنها تقبلهم في الحال في عالمها. إن هدف الذات في الوقت الحاضر أن ترى في نفسها الوجود المستقل الوحيد وأن تدمر أي إستقلال يزاحمها. والذات الأخرى، لمجرد أنها ذات، تزعم لنفسها استقلالا مماثلاً للذات الأولى. وبالتالي تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الواقعية كلها. ويؤدّي ذلك إلى صراع بين الحياة والموت. لكن سرعان ما يتضح أنه إذا ما دمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت فسوف تلغي موضوعها الخاص وتؤدّي إلى تناقض جديد. لأن الوعي الذاتي هـو وعي ذاتي لسبب واحد، هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فإنه يتأمل نفسه. ومن هنا فإن تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميراً لذاته في الآخر، وهو حين يفعل ذلك فإن الوعي الذاتي يحطم نفسه ويناقض بذلك، بل ويحبط، مسعاه الخالص في أن يكون الوعي الذاتي الوحيد. ولهذا تراه بدلاً من أن يدمر الذات الأخرى بالموت يحاول الآن ان يحطم فحسب كيانها المستقل عن طريق جعله يعتمد عليه اعتماداً مطلقاً. وتظهر هذه النتيجة عبر التاريخ في نظام الرق حيث نجد السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد إلى مستوى «الشيء».

وسوف نلاحظ أنه لكي نبلغ هذه النتيجة، فإن هناك شرطاً ضرورياً هو أن تكون إحدى الذوات أقوى من الذات الأخرى بحيث تبلغ مرحلة السيادة وترد الأخرى إلى مستوى الرق والعبودية. ولم يحاول هيجل، فيما أعلم، أن يستنبط هذه اللامساواة لكنه يدسها في حديثه على نحو تجريبي. وفضلاً عن ذلك فإن من المستحيل عليه، وفقاً لمبادئه، أن يستنبط هذه اللامساواة، لأن مثل هذه اللامساواة

هي نتيجة للخصائص الفردية للأفراد المتطاحنين ولاتشكل جانباً من الماهية الكلية للروح بما هي روح. وتلك الماهية هي التي تعتمد عليها وحدها فلسفة الروح.

٤٨٩ ــ ويلاحظ هيجل[1] أنه في نظام السيادة والعبودية تنبثق البدايات الأولى للحياة الإجتماعية للإنسان. فهي تعتمد على القوة. ولهذا تبدأ المنظمات الاجتماعية من القوة. وهذا لايعني على كل حال أن المجتمع يقوم على القــوة، أو أنه يتخذ من القوة مبدأ له، فأصل الشيء ــ وهذا واحد من أعظم الدروس التي تعلمنا ايّاها الفلسفة المثالية بصفة عامة ــ لايقدّم لنا مفتاحاً لطبيعته الجوهرية، فليست القوة سوى «البداية الخارجية للدول لا مبدأها الباطني الجوهري»[2].

لو كانت هذه الملاحظات تستهدف الإسهام في علم التاريخ لكان من الممكن نقدها على أسس تاريخية مختلفة. فالقول بأن الأصل الفعلي للمنظمات الاجتماعية إنما يوجد في نظام الرق قد لايكون صحيحاً، لكن مثل هذا النقد سوف يدل على خلط حول منهج هيجل ومغزاه من الضروري أن نحذر منه على الدوام. فهيجل إنما يستنبط التسلسل المنطقي لظواهـر الروح ومن الممكن أن يكـون التسلسل التاريخي على نحو مختلف.

التقسيم الفرعي الثالث : الوعي الذاتي الكلي

٤٩٠ ــ وصلنا الآن إلى مرحلة يستطيع فيها الوعي الذاتي أن يتعرّف على ذاته بوصفها وحدها الوجود المستقل وينفي ويلغي إستقلال الآخر. فلا يكون العبـد وعياً ذاتيا لأن إستقلاله الذاتي قد ألغي، لكنه يظل في مرحلة الوعي الأصلي فحسب. ذلك لأن الاستقلال يعتمد على رؤ ية الذات بأنه ليس هناك آخر حقيقي بالنسبة لهـا، وأن الذات الأخـرى هي، من حيث الأساس، ليست إلّا نفس الذات. وذلك هو الوعي الذي يعي نفسه في الآخر. ومن هنا فإن الوعي الذاتي والوجود المستقل شيء واحد والعبد حين يفقد الوجود المستقل يفقد كذلك الوعي الذاتي. ولهذا فإن موقفه الآن هو أنه وعي فحسب. وموضوعه بالتالي، ليس ذاتاً أخرى وإنما أشياء جامدة يقف منها موقف الرغبة أو الاشتهاء ومن ذلك فهو لهذا السبب لايدمر الموضوع، ولكنه الآن يشكلّه ويحوّله بعمله ليصبح شيئاً يستمتع به السيد.

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣٣.

(٢) نفس المرجع.

وتنتج من ذلك نتيجتان: الأولى أن الوعي الذاتي للسيد يجد أن إستقلاله، يعتمد على العبد، لأنه لايصبح مستقلاً إلاّ عن طريق إلغاء إستقلال الذات الأخرى فحسب. ولهذا فإن هذا الاستقلال يناقض نفسه، ويتحول إلى إعتماد على الآخر. والنتيجة الثانية: هي أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل إلى الاستقلال، أي إلى الوعي الذاتي. لأنه حين يشكّل الموضوع يحوّله إلى آخر بأن يضع نفسه فيه بحيث لايعود مجرد موضوع مستقل وإنما يصبح ما تفعله إرادته، فهو الآن يعتمد عليه. وحين يلغي العبد إستقلال الموضوع على هذا النحو، فإنه يبلغ مرحلة الوعي الذاتي، لأن إستقلال الموضوع هو الذي يؤلّف الوعي الأصلي وإلغاء هذا الإستقلال يؤدّي إلى تطور الوعي الذاتي. وهو [أي العبد] حين يضع نفسه في الموضوع، فإنه يرى فيه نفسه، وإدراكه لنفسه في الآخر هو: الوعي الذاتي.

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد. وهذه الحقيقة ذاتها تبرهن على استقلال العبد، وحين يضطر السيد إلى الاعتراف باستقلاله فإنه يعترف به على أنه وعي ذاتي آخر. لأن الاستقلال والوعي الذاتي شيء واحد، والعبد بدوره يعرف نفسه الآن على أنه وعي ذاتي. ومن هنا فإن كلاً منهما يعترف بالآخر ويقبله على أنه وعي ذاتي. ومن ثمّ فإن الموقف الذي وصلت إليه الروح الآن هــو ما يأتي: بدلاً من أن تعترف الذات بأنها هي وحدها الموجود المستقل الواعي لذاته في الكون، فإنها تعترف بالذوات الأخرى بوصفها وجوداً واعياً لذاته. وهذا القول المتبادل بين جميع الذوات هو الوعي الذاتي الكلي.

القسم الثالث

العقل Reason

٤٩١ ــ تعترف الذات الآن باستقلال الذوات الأخرى، لكن ما دامت الذات الأخرى هي بالنسبة لوعيي الذاتي عبارة عن وعي ذاتي آخر فإنها، بالتالي، عبارة عن نفسي أو ذاتي. وهكذا تتخذ الذات ذاتاً أخرى موضوعاً لها وهي حين تتأمل هذه الذات إنما تتأمل نفسها. ومن ثمّ فهناك عاملان الآن الأول: الموضوع وهو آخر مستقل، والثاني: الموضوع وهو ليس شيئاً سوى ذاتي، أعني أنه ليس آخر مستقلاً. فالذات تفرّق بين ذاتها وموضوعها، ولكنها مع ذلك تقرر أن هذه التفرقة ليست تفرقة خارجية دائمًا. وإنما هي داخل ذاتها فحسب. فالذات تجد الموضوع يواجهها لكنها تتغلب عليه وتجاوزه وتحتفظ به في جوفها وتلك هي وجهة نظر العقل

Vernunft، لأن العقل هو المبدأ الذي يسلّم بالتمييز والتفرقة لكنه يرى في الوقت ذاته الهوية القابعة ورائه. وهذا هو مبدأ هوية الأضداد الذي هو مبدأ العقل، فالموضوع الآن متميز عن الذات لكنه متحد معها في وقت واحد.

وسوف نلاحظ أن العقل بوصفه الضلع الثالث في المثلث الذي يشمل الوعي ــ الوعي الذاتي ــ العقل، هو وحدة الضلعين الآخرين. فموقف الوعي هو أن الموضوع الذاتي مستقل أعني متميز عن الذات. وموقف الوعي الـذاتي هو أن الموضوع متحد مع الذات في هوية واحدة. أمّا العقل فهو يجمع بين هذين الموقفين المجردين في مركب واحد. فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها في وقت واحد إنه: الهوية في التباين.

الفصل الثالث

علم النفس ـ الذهن *Mind*

٤٩٢ ــ النفس Soul التي كان يدرسها علم الأنثروبولوجيا، كانت عبارة عن موناد Monad يشمل في جوفه الوجود كله ولايبقى شيء خارجه. ولقد حدث ذلك لأنه لم يكن ثمة موضوع قد ظهر إلى الوجود بعد. ولقد تحوّلت الروح في «الظاهريات» إلى وعي يشطر نفسه شطرين يضع جانباً منها على أنه الموضوع الخارجي الذي يواجهه ويقيده. ولهذا فقد كانت النفس هي الروح الذاتي في مرحلة الكمون أو الضمنية أي في حالة وحدة لاتمايز فيها. لقد كانت هي الروح الذاتي في الآخر، في ضده، أعني في موضوع. لقد كان الروح الذاتي «خارجاً عن نفسه». أمّا الذهن على نحو ما يدرسه علم النفس فهو عودة الروح الذاتي «في ذاته ولذاته».

٤٩٣ ــ لقد سبق أن وصلنا بالفعل في مرحلة العقل (فقرة ٤٩١) إلى الموقف الذي تغلب فيه الذات الموضوع وتحتويه في جوفها وتلغي تخارجه وآخريته. وحين تجد الروح أن موضوعها ليس حقيقة مستقلة وأنه ليس شيئاً إلاّ نفسها، أعني حين تجد أنها هي الحقيقة كلها، فإننا نكون قد بلغنا أعلى مرحلة للروح الذاتي وهي مرحلة الذهن Mind. لقد كان الصراع الماضي الذي بذلته الذات في دائرة الوعي تستهدف التعرّف على نفسها بوصفها الحقيقة الوحيدة، ولقد كان ذلك هو أول ما حاولت القيام به حين أنكرت وتجاهلت، بل ودمرت، الموضوع المستقل الذي يواجهها بوصفه حقيقة مضادة. ولقد انتهت أخيراً إلى قبول الموضوع حين عرفت أن هذا الموضوع ليس حقيقة مستقلة وإنما هو ذاتها فحسب. وهكذا يتحول الموضوع إلى ذات ويصبح التمييز بينهما داخل حدود الذات نفسها، وتصبح الذات من جديد هي وحدها ما هو موجود، ذلك هو الذهن Mind ودراسته في هذه المرحلة ما يسميه هيجل بعلم النفس.

٤٩٤ ــ الكلمة الألمانية التي تقابل الذهن Mind هنا هي Geist التي تترجم

كذلك بالروح Spirit. وهي نفسها الكلمة التي استخدمت في وصف الموضوع الذي تدرسه فلسفة الروح بصفة عامة. ومن هنا فإن لكلمة Geist (الذهن Mind أو الروح Spirit) معنيين عند هيجل: معنى واسع ومعنى ضيق، ويجب أن نتذكرهما وأن نفصل بينهما. فهي تعني أولاً: الوجود الروحي، بصفة عامة، الذي يبدأ تطوره في علم الأنثروبولوجيا والذي يستمر خلال فلسفة الروح كلها. وهي تعني ثانياً: بصفة خاصة أعلى مرحلة من مراحل الروح الذاتي وهي التي نبحثها الآن في هذا الفصل. ولقد سبق أن رأينا أمثلة لهذا الاستخدام المزدوج عند هيجل للمصطلحات، فالفكرة Idea، مثلاً، قد تعني بصفة عامة موضوع المنطق كله، أو هي تعني الدائرة الأخيرة من مقولات الفكرة الشاملة Notion. والكلمات التي تشير إلى المقولات أو تدل على حالات ذهنية قد لاتكون كافية لتأدية المعنى، ولهذا السبب فإن الكلمة الواحدة قد تُستخدم بمعنيين أو ثلاثة.

٤٩٥ ــ لم يعد يواجه الذهن Mind الآن موضوع غريب لأنه لم يعد هناك إدراك حسي أو أية حالات مماثلة، لأن مثل هذه المراحل من تطورات الروح مقيدة بالعالم الخارجي. فمن الواضح أن ذلك يصدق على الإدراك الحسي. وهو يصدق كذلك على ذلك اللون من الوعي الذي يتخذ موضوعه ذوات أخرى، لأن هذه الذوات الأخرى هي جزء من العالم الخارجي. أمّا الآن فنحن أمام العمل الحر للروح ذاتها، أعني الروح التي ترتفع فوق العالم الخارجي وتعمل في عالمها الخاص، وهذا هو الذهن الذي ندرسه الآن. وأعمال الذهن هذه هي: التمثيل Representation، والتفكير Thinking، والإرادة Willing. والتمثيل في هذه الدائرة يقابل الادراك الحسي في الدائرة السابقة فهو نتاج لتخيلات ذهنية، إلخ، وموضوع الذهن في مثل هذه التخيلات ليس شيئاً خارجياً لكن صورة ذهنية أو تصوير ذهني يوجد داخل الذهن ويعبر عن نشاطه الحر الخاص. أمّا التفكير والارادة فهما كذلك أعمال حرة لذهن ارتفع عن العالم الخارجي ويعمل الآن في دائرته الخاصة.

٤٩٦ ــ ويقع الذهن بوصفه موضوع علم النفس في ثلاثة أقسام فرعية هي:

١ ــ الذهن النظري أو المعرفة.

٢ ــ الذهن العملي أو الارادة.

٣ ـ الذهن الحر. والانتقال من الذهن النظري إلى الذهن العملي سوف يتم في مكانه المناسب. لكنا نودّ أن نقول الآن إنه قد سبقت الاشارة إلى ضرورة تطورهما داخل هذه الدائرة. وذلك حين عرضنا للفكرة الشاملة للروح ذاتها، فالروح لاتدرس موضوعاً غريباً عنها وإنما تدرس نفسها. ومن هنا فمضمونها الذي هو ذاتها موجود بالفعل أو يحمل صفة الوجود، وتعثر الروح على هذا المضمون داخل ذاتها. ومن هنا فهي تحمل طابع البحث في شيء موجود بالفعل ثم تعثر عليه وهذا هو جانب المعرفة. لكن هذا المضمون، من ناحية أخرى، هو مضمونها الخاص، وهو بما هو كذلك لايكون شيئاً تعثر عليه ولكنه على العكس شيء تصنعه هي. وهذا الصنع والتشكيل للمضمون هو الجانب العملي أعني أنه جانب الارادة.

القسم الأول

الذهن النظري Theoretical Mind

٤٩٧ ـ الذهن النظري هو الذهن في مباشرته، لأنه على الرغم من أن مضمون الذهن هو خاص به، فإنه لايتحقق من ذلك في بداية الأمر. فمضمونه في البداية هو شيء موجود، له مباشرة، وله وجود، إذْ يعثر عليه وهو موجود. ولا يكون موقف العقل حين يجد شيئاً موجوداً أمامه بالفعل إلاّ موقف مَنْ يصل إلى معرفة هذا الشيء الذي وجده قائماً، وذلك هو العلم بالشيء أو المعرفة به أو الذهن النظري [١]. ومراحل تطوره هي الارتفاع التدريجي نحو التحقق من أن مضمونه هو المضمون الخاص به فعلاً. وهذه المراحل هي (١) ـ الحدس Intuition (٢) ـ التمثيل (٣) ـ التفكير.

التقسيم الفرعي الأول: الحَدْس Intuition

٤٩٨ ـ أول مرحلة هي بالطبع مرحلة مباشرة[٢]. فلن نجد فيها أي توسط لكنها في الوقت نفسه، بالضرورة، معرفة Cognition أو هي فعل حر للذهن الذي سيكون له، بما هو كذلك، لون من طبيعة الحكم أو التفكير رغم أنه لم يتطور بعد إلى هذه المراحل. ومثل هذه المعرفة المباشرة، أو مثل هذا الحكم الذي لم يصبح بعد حكمًا، هو: الحدس.. وهو لايمكن أن يكون حكمًا لأن الحكم

(١) قارن فيما سبق فقرة ٢٣٩.

(٢) أنظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

يتضمن توسطاً، لكنه مع ذلك معرفة. وهو من ثمّ شعور لايقوم على أسس، لأن القيام على أسس يحتاج إلى توسط، أو إلى مبرر بحيث نقول إن الشيء هو على هذا النحو. لكنه شعور غريزي بالواقع أو إدراك حَدْسي له. ونحن جميعاً خبرنا المشاعر الغريزية التي تدلنا على أن الواقعة كذا وكذا هي شجرة رغم أننا لانستطيع أن نحدد لذلك مبرراً. ويمكن أن يصدق ذلك على مجالات الأخلاق، والدين، والسياسة أو أية مجالات أخرى: وهذا هو الحَدْس.

٤٩٩ ــ كثيراً ما بولغ في سمو الحدس وعلو مكانته، حتى قيل إنه أسمى وأجل من عملية التفكير. وفي أيامنا هذه يوجد من الفلاسفة مَنْ يجهر بهذا الرأي. لكننا ها هنا نجد أن هيجل يضع الحَدْس في أدنى مرتبة من مراتب الأفعال الحرة للذهن، وهو في الوقت نفسه يشير إلى أوجه النقص في الحَدْس، أعني ذاتيته. فقد يتضمن حَدْس ما حقيقة لكنه يعرضها في صورة اللاحقيقة، في صورة شيء خاص بالذات التي تحدس، فهو مجرد انطباع ذاتي للفرد، ويخلو تماما من الكلية.

٥٠٠ ــ والحَدْس، فيما يرى هيجل، يتضمن عاملين على قدر كبير من الأهمية للتطور التالي للذهن. فهو يتضمن أولاً: الإنتباه Attention الذي هو تركيز اتجاه الذهن، أعني الاتجاه الذي تجمع فيه الذات نفسها وتركّز فيه ذاتها في طريق معين. ويظهر الانتباه هنا لأول مرة لأنه فعل حر للذهن، ولهذا لم تتضمنه المراحل السابقة للنفس أو الوعي. إذْ تظهر الآن فقط الأفعال الحرة للذهن مثل الانتباه في دائرة علم النفس أثناء معالجتنا للروح بالمعنى الضيق للكلمة.

وهو يتضمن ثانياً: الشعور Feeling. والشعور الذي يتألف منه الحَدْس، مثله مثل الشعور المحض، شيء ذاتي وداخلي فحسب. ولكن لّما كان الحَدْس صورة من صور المعرفة، فإن الشعور بأن كذا وكذا شيء على هذا النحو، لايكون ذاتياً خالصاً وإنما يتضمن إشارة إلى الموضوعية، أعني إشارة إلى الخارج. وهو بذلك يتضمن تخارج الشعور الداخلي، وإسقاطه في الزمان والمكان على أنه شيء موجود. وهذا نجد أن الحَدْس ليس شعوراً فحسب، كما أنه لايتطور تطوراً كاملا إلاّ حين يوجد هذان العاملان: عامل الإنتباه وعامل التخارج.

التقسيم الفرعي الثاني: التمثيل Representation

٥٠١ ــ الحَدْس هو شيء خارجي وداخلي في آن معاً. لكن خارجيته هي نتيجة لنشاط الذهن نفسه، فالذهن هو نفسه الذي يجعل الشعور متخارجاً. ومن

ثمّ فهذا التخارج هو تخارجه الخاص، أو بعبارة أخرى هو تداخل. وهكذا يتحرر الحَدْس من الإشارة إلى الخارج ويصبح داخلياً، وهذا هو التمثيل Vorstellung[1]. ويسير التمثيل في مراحل ثلاث هي الاسترجاع، والتخيل، والتذكر.

(أ) الاسترجاع Recollection

٥٠٢ ــ لقد أصبح الخارجي داخلياً، فما كان في الزمان والمكان الخارجين قد انتقل الآن إلى الزمان والمكان الذاتيين أو الداخليين. فهو إذن تصوير Image أو صورة. وهكذا نجد أن الوردة الموجودة بالفعل موجودة في مكان خارجي. لكن تصويري الذهني للوردة يصورها كما لو كانت في مكان تخيلي وداخلي تماماً كتمثيل الوردة ذاتها. وهكذا يكون لدينا: إسترجاع.

٥٠٣ ــ والتصوير عابر إذْ سرعان ما يختفي (وهذه الواقعة لم يستنبطها هيجل لكنه يقررها فحسب) لكن ذلك لايعني أن معالمه تُطمس أو تُمحى من الذهن وإنما يظل مختزناً فيما تحت عتبة الشعور على إستعداد للظهور من جديد في أي وقــت. ويوضح هيجل ذلك بالتفرقة بين ما هو مستتر ضمني وبين ما هو صريح علني، أو ما هو بالقوة وماهو بالفعل. فالأنا التي تكون ضمنية أو في ذاتها تكون بمثابة الكلية الفارغة الخاوية، لكنها مع ذلك كلية تمايز نفسها بسبب أنها فكرة شاملة (فقرة ٣٢١) وهي بما هي كذلك عبارة عن قوة أو (كمون) لمضموناتها النوعية الخاصة، فالتصوير الذي اختفى قد انسحب إلى هوّة مظلمة من إمكانيات الذهن. ومن هنا كان الحديث عن التصوير Image والأفكار Ideas... إلخ بوصفها موجودة بالفعل فيما تحت الشعور حديثاً سخيفاً لامعنى له يعادل سخف الافتراض أن شجرة البلوط موجودة فعلاً في بذرتها بمعنى أن مجهراً قوياً بما فيه الكفاية يستطيع أن يكشف الأجزاء والأعضاء الفعلية لشجرة البلوط.

التصوير، بوصفه صورة للشيء بعد أن انقطعت صلاته وعلاقاته بالأشياء الجزئية الأخرى، يفقد طابع الجزئية ويتخذ طابع الكلية، بحيث يصبح تصويراً معمّماً مختزناً فيما تحت الشعور أو ما دون عتبة الوعي. وحين نتلقى انطباعاً جديداً يتدرّج تحت التصوير العام المناسب، وهذا الفعل يشكّل ما يُسمى بالتـذكر

---

(١) هذا هو المعنى الوحيد، رغم ما قد يكون فيه من غموض وشكوك، الـذي استطعــت أن استخلصه من فقرة غاية في الغموض شرح فيها هيجل هذا الانتقال (أنظر فلسفة الروح فقرة رقم ٤٥٠).

Remembrance (أو ربما قد نطلق عليه ببساطة إسم: التعرف Recognition).

(ب) الخيال **Imagination**

٥٠٤ ـ وهكذا يخرج الذهن باستمرار مما تحت الشعور تياراً من هذه التصويرات، والذكريات، وهو حين يفعل ذلك يكون لدينا ما يُسمى: بالخيال المنتج.

هذه التصويرات تمثلية أو كلية الطابع، وما أن يصل الإنطباع الجديد إلى الأنا حتى يندرج تحت هذه الكلية. وهكذا يدل التصوير الجزئي على شيء أكبر من ذاته أعني على الكل. وهكذا يصبح التصوير الجزئي للأسد علامة تدل على الأسود بصفة عامة. وعلى هذا النحو تظهر سلسلة من العلامات أو الدلالات والرموز التي تصبح لغة إذا ما تطورت تطوراً كاملا.

(ج) الذاكرة **Memory**

٥٠٥ ـ الكلمة في اللغة، التي هي علامة منطوقة أو صوت، هي شيء ما موجود في العالم الخارجي، فهو شيء خارجي. لكنها تصبح داخلية بمجرد ما يتلقاها الوعي لأنها تصبح تصويراً. وحين تصبح داخلية وتندمج مع الكلي الذي تدل عليه، تستخدم الكلمة أو الإسم بذاتها في الاتصال بين الناس، وتقوم هي وحدها بما كان يقوم به من قبل تيار من التخيلات. وحين نصل على هذا النحو إلى التفكير في الاسماء تكون الذاكرة قد تطورت تطوراً كاملا. «إذا ما كان لدينا اسم الأسد، فإننا لن نحتاج لا إلى الرؤية الفعلية للحيوان ولا إلى تصويره: فالإسم وحده، إذا ما فهمناه هو التمثل البسيط غير المتخيل. فنحن نفكر في الأسماء[1]. وهكذا تتجه الذاكرة الخالصة إلى أن تصبح، بمعنى ما، خالية من المعنى. «فالتأليف، كما نعرف لايحفظ عن ظهر قلب حفظاً تاماً إلاّ حين لا ينسب المرء أي معنى للكلمات»[2].

التقسيم الفرعي الثالث: التفكير Thinking

٥٠٦ ـ تمثل الذاكرة مرحلة انتقال من **التخيل** المحض إلى الفكر الأصلي.

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٢.

(٢) نفس المرجع فقرة ٤٦٣.

فعندما يكبت التصوير، كتصوير، فإن ما يتبقى هو الفكر. وهكذا رأينا في العبارة التي اقتبسناها فيما سبق أن الاسم وحده إذا ما فهمناه كافٍ. وهذا الفهم للاسم، بغير تصويرات، هو التفكير. وهذا لايعني بالطبع، كحقيقة سيكولوجية، أن الفكر لاتصاحبه تصويرات على الإطلاق. فمثل هذا القول سوف يصطدم بحقائق واضحة. لكن على الرغم من أن التفكير قد يصاحبه أو يصاحبه عادة، تخيل، فإن القول بأنه يصاحبه يعني في حد ذاته أنه هو نفسه ليس تخيلاً أو تصوراً أو أنه هو ذاته بغير تصوير Imageless.

٥٠٧ ــ تمت عملية الانتقال إلى الذاكرة والتفكير بواسطة المزج بين الكلي الذي تدل عليه الكلمة وبين التمثيل الجزئي الذي يندرج تحته. وفي هذا المزج يختفي التمثل كتمثل أعني كتصوير، وتظل مع ذلك مباشرته أو جزئيته في الناتج وهو الفكر الذي هو بالتالي وحدة الكلي مع المباشر. وما دامت المباشرة بما هي كذلك هي الوجود أعني ما هو هناك أي هذا الشيء، فإن الفكر هو بالتالي وحدة الكلية والوجود. والوجود هو جانب الموضوعية. ومن هنا فإن ما يتميز به الفكر هو أنه يتغلب على التفرقة بينه وبين الوجود، أعني بين الذاتية والموضوعية. «فنحن نعرف أن ما يدل عليه الفكر موجود، وأن ماهو موجود لايكون كذلك إلّا بمقدار ما يكون فكراً»[1]. فالفكر هو نفسه وحدة الفكر والوجود، وحدة ذاته مع آخر. وهكذا يتضح الموقف السابق مرة أخرى وهو أن الفكر لايرى في موضوعه سوى ذاته فحسب. ويلاحظ هيجل أن هذا الموقف الذي حدث بالفعل في نهاية دائرة الوعي، لابدّ أن يحتاج إلى تكرار الظهور باستمرار لأنه يمثل الحقيقة الجوهرية للفلسفة.

٥٠٨ ــ للتفكير مضمون هو جانب المباشرة أو الوجود. وإذا نظرنا إليه مجرداً عن هذا المضمون، أعني على أنه كلية محض لوجدنا أنه هوية صورية، أعني أنه (١) الفهم الذي يقسم مادته إلى أنواع وأجناس وقوانين و. . .إلخ. لكن لأن هذا المضمون هو ذاته أساساً، فإن الفكر هو إذن الذي يشطر نفسه شطرين فيخرج هذا المضمون. ولّما كان الفكر هو نفسه هذه التجزئة فهو أيضاً (٢) الحكم. لكن الفكر أخيراً بما أنه يرفع ويلغي التفرقة، ويسترد الوحدة التي هي ذاته فهو إذن (٣) العقل.

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٥.

القسم الثاني
الذهن العملي

٥٠٩ ــ الفكر يعرف الآن أن مضمونه هو ذاته، وأنه بالتالي يحدد مضمونه الخاص. فلم يعد ينظر إلى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر، ولكنه، على العكس، مصنوع على ما هو عليه، ومشكل، ومصاغ ومحدد، بواسطة الفكر. وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم بنشاطها الخاص، وتلك هي الارادة أو الذهن العملي. والانتقال الذي يتم في هذه المرحلة هو نفسه من حيث الأساس، الانتقال الذي تم في دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الإرادة (فقرة ٤٠٢) فيما عدا أننا لانجد هنا إشارة إلى عنصر الضرورة.

٥١٠ ــ ويتم تطور الإرادة في ثلاث مراحل هي:

(١) الحس العملي، أو الشعور.
(٢) الدوافع والاختيار
(٣) السعادة.

التقسيم الفرعي الأول: الحس العملي أو الشعور

٥١١ ــ مع أن الذكاء ، بوصفه إرادة، يعرف موضوعه على أنه ذاته، وعلى أنه محدد عن طريقه تماماً، وعلى الرغم من أنه، بما هو كذلك، حر ولامتناهٍ، فإنه لايصل للوهلة الأولى إلى هذا الوضع، ولكنه يبدو في البداية بوصفه شعوراً عملياً.

لقد كانت الأنا تواجه الموضوع في دائرة الوعي. أمّا في الدائرة الحالية دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإننا نجد أن الذات قد امتصت الموضوع في جوفها، وأنه قد ظهر بداخلها على أنه مضمونها. ولقد ظهرت الإرادة بطريقة جدلية من المعرفة أو الذهن العملي، وهي تستعير من المعرفة مضمون هذه المعرفة. والفرق بين المعرفة والإرادة هو أن المضمون في حالة المعرفة ليس محدوداً بواسطتها، في حين أن الذكاء بوصفه إرادة يحدد مضمونه. وأول وجه للارادة هو، بالطبع، وجه مباشر: ومن ثمّ فهي تجد مضمونها على أنه شيء موجود عندها بالفعل[1]. ولاشك

---

(١) أنظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

أنها قد حددت هذا المضمون الآن، فهو يناسبها وينسجم معها. لكن هذا الاتفاق ليس فعلها الخاص، ولكنها وجدته على هذا النحو. وهكذا تظهر الإرادة هنا على أنها الشعور فحسب وبأن الواقعة الموجودة، وهي المضمون، تتفق أو لا تتفق معها. وهذا هو الشعور باللذة أو الألم.

ويمكن أن يظهر مثل هذا الشعور في مجالات الأخلاق، والدين، والسياسة؛ لكنه يكون في مثل هذه الحالات بمثابة الشعور الفطري الغريزي غير المعقول (وغير المتوسط). أو الشعور الحَدْسي الذي يشعر أن الذات ينبغي عليها أن تسلك على هذا النحو أو ذاك.

٥١٢ ــ ويسوق هيجل هنا نقداً ساخراً لاذعاً لاولئك الذين يلجأون إلى الشعور المحض؛ أو إلى «القلب»، أو المشاعر، أو الإلهام أو الحَدْس أو ما إلى ذلك. ويعارضون بذلك أحكام العقل، والأوامر العملية التي تصدرها الإرادة العاقلة والذكاء. فأمثال هذه المنازعات التي تدور بين «العقل» أو «المشاعر» في جانب والعقل في جانب آخر تتضمن، على الأقل، مغالطتين، الأولى: أنها تتضمن الفصل المجرد للذهن إلى مَلَكات، فلا يمكن للشعور أن يقف في معارضة العقل على هذا النحو حين ندرك أن الشعور والعقل ليسا شيئين وإنما شيء واحد في مراحل مختلفة من تطوره، فالذهن أو الروح ليس مجموعة من المَلَكات ترتبط ارتباطاً خارجياً كالمشاعر، والإرادة، والعقل.. الخ، إذْ «ينبغي علينا ألاّ نتخيل أن الإنسان في أحد جوانبه تفكير وفي جانب آخر إرادة. كما لو كان يضع الإرادة في جيب والفكر في جيب آخر»[1]. فالذهن (أو الروح) وجود واحد يظهر في سلسلة من المراحل التطورية: كالإرادة؛ أو الفكر أو الشعور. الخ. ولهذا فمن الخطأ أن نتساءل عمّا إذا كان الشعور أحق من الفكر، لأن الشعور والفكر هما شيء واحد بعينه في صورتين مختلفتين. **والمغالطة الثانية**: أنه إذا كان يتعين علينا أن نفاضل بينهما، فلابدّ أن تكون المفاضلة، يقيناً، في جانب المعرفة العقلية أكثر من الشعور. فالعلاقة بين العقل والشعور هي كالعلاقة بين مرحلة عليا من تطور الروح ومرحلة دنيا. ولّما كان الشعور مباشراً فهو يفتقر إلى صفة الكلية، أمّا الفكر فهو من ناحية أخرى كلي بالضرورة. وما يفتقر إلى الكلية لايمكن أن يصبح قانوناً لأن أخص خصائص القانون أن يكون كلياً. ومن هنا فلن تكون مشاعري قانوناً

(١) فلسفة الحق فقرة ٤ إضافة.

إلّا لي أنا وحدي، لأنها ذاتية وخاصة بي فحسب، في حين أن عقلي هو في الوقت ذاته العقل الكلي عند جميع الناس، ولدى جميع الكائنات العاقلة. ومن هنا فإن المحاولات التي تستهدف إقامة الأخلاق، والنظم السياسية وما إلى ذلك، على المشاعر هي محاولات محكوم عليها مقدماً بالفشل. كيف يمكن للأخلاق، مثلاً، وهي ليست شأناً من شؤوني الخاصة، وإنما هي بالضرورة قانون وهي قانون للناس كافة ـ كيف يمكن أن تقوم على المشاعر التي ليس لها حقيقة ولا صحة خارج نطاق وعيي الشخصي..؟

٥١٣ ـ ورغم ذلك فمن الممكن أن يحدث أن تكون مشاعر الإنسان في حالات خاصة على صواب بينما تؤدّي به استنتاجاته العقلية إلى الخطأ. ونحن نذكر تلك النصيحة التي قدمها موظف قديم محنك إلى موظف جديد حين قال له: «تصرّف على نحو ما تعتقد أنه صواب، إيّاك أن تقدم المبررات، لأن غريزتك ستكون على صواب بينما تكون مبرراتك على خطأ». ومثل هذه الظواهر الانسانية ترجع، على أية حال، إلى القول بأن الشعور هو فكر ضمناً (أو بالقوة) وهو بالتالي يقوده عقل لم يتحقق بعد. والمرحلة الدنيا، هنا كما هي الحال في المنطق، تحتوي ضمناً على المرحلة العليا باستمرار، فالمشاعر كلية ضمناً، وهي تحتوي على الفكر بوصفه جوهرها الداخلي، لكن هذه الكلية تختفي هنا تحت قناع الجزئية والمباشرة، ولهذا نجد أن الكائن البشري غير المتطور الذي تقوده غرائزه ومشاعره، قد يتصرف تصرفات معقولة في كثير من الأحيان، لأن الغريزة هي المرحلة الدنيا من العقل الذي لم يصل إليه بعد. ولكنه إنْ حاول أن يسلك على أساس المرحلة العليا للمعرفة العقلية فلا مندوحة من وقوعه في الخطأ، لأن هذه المعرفة هي بالضبط المرحلة العليا التي لم يتعلم بعد كيف يتصرّف على أساسها. ومن هنا فإننا نجد أنه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً وأمراً جميلا أن نقدم نصيحة عملية لنفر من الناس بأن يثق في غرائزه، أو في «قلبه» أكثر مما يدور في «رأسه» أو في عقله، فإن ذلك لايقدم مبرراً، أياً كان، لأن تحاول الفلسفة إقامة الأخلاق أو السياسة على أساس المشاعر، أو أن تمجد المشاعر وتعلي من شأنها على العقل، فالعقل، أو الكلي، هو في الواقع أساس العالم، وهو أساس جميع صور الروح بما فيها المشاعر نفسها.

التقسيم الفرعي الثاني : الدوافع والاختيار

٥١٤ ـ الشعور العملي يحتوي على تناقض يمثل طابعه الجدلي، لأنه من

ناحية يجد أن مضمونه يتفق أو لايتفق مع ذاته. لكن من الضروري له، من ناحية أخرى، بوصفه حالة من حالات الإرادة أن يقوم هو نفسه بهذا الاتفاق، أو أن يكون هذا التوافق هو فعله الخاص. وذلك أن مما يضاد طبيعة الإرادة نفسها أن تجد العالم على نحو معين ثم تتركه على ما هو عليه. إذْ أن ماهيتها هي أن تشكلّ العالم ليتفق معها، أعني أن تعمل، وهي في عملها تغير موضوعها وتشكله. وهي تبرز استعدادات لهذا العمل وهذه الاستعدادات هي الدوافع، فالدافع، والميل، والاهتمام – هي أسماء كثيرة مختلفة لهذه المرحلة من مراحل الذكاء، فإذا كرّس اهتمامه كله لتحقيق دافع واحد، مستبعداً الدوافع الأخرى، سُمي هذا الدافع عندئذ بالهوى Passion.

٥١٥ – ويسوق هيجل هنا ملحوظة هامة هي أن الدوافع ينبغي ألاّ تُستبعد من الحياة الأخلاقية كما فعل كانط. لقد كان كانط يقول إن الواجب ينبغي تأديته من أجل الواجب وحده، وبسبب إحترام القانون، ولايصدر قط عن ميل. وحتى إنْ كان الفعل خيراً في ذاته، إنْ صدر عن ميل وليس عن واجب، يفقد في رأي كانط قيمته الخلقية. أمّا هيجل فهو يقول: «غير أن الدافع والهوى هما الشريان الحيوي في كل سلوك»[1]، «فلم يُنجز، ولايمكن أن يُنجز، شيء عظيم بغير هوى أو عاطفة..»[2]. لقد قامت وجهة نظر كانط الخاطئة المجردة على أساس تقسيم الروح إلى «مَلَكات» مستقلة، «فالعقل العملي» أو «الأمر المطلق» هو هنا في جانب، بينما تقف الدوافع والميول في جانب مضاد وكثيراً ما تصارع العقل العملي لكنها في جميع الحالات مستقلة عنه. لكن ما أن نتبين أن هذه الدوافع نفسها تملك ضمناً «العقل العملي» وأنها هي نفسها ليست سوى صورة بدائية غير متطورة منه، حتى تصبح مثل هذه النظرة، المجردة مستحيلة.

٥١٦ – هناك دوافع متعددة، كل منها هو جزئي. أمّا الارادة فهي واحدة وكلية، وهي من ثَمّ تميز نفسها، بوصفها واحدة وكلية، من مضمونها المتنوع، وعن دوافعها الكثيرة والجزئية، فهي الأن تعلو عليها وتختار من بينها: وهذا هو عنصر الاختيار في حياة الإرادة. ومن الضروري، لكي نفهم ذلك فهمًا جيداً أن نتنبه مرة

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٧٥.

(٢) المرجع نفسه فقرة ٤٧٤ – وراجع أيضاً عرضه لهذه الفكرة بالتفصيل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» ترجمتنا العربية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

أخرى إلى وحدة الحياة العقلية وإلى مغالطة تقسيمها إلى مَلَكات، ومن الممكن أن يعترض معترض على استنباط الاختيار الذي ذكرناه الآن توّاً، فيقول: إن الإرادة هي الدافع، وبالتالي فليست الإرادة هي التي تعلو على الدوافع وتتأملها لتختار منها ولكن الأنا أو الذات الخالصة التي هي أنا عارفة أكثر منها مريدة. والرد على هذا الاعتراض هو أن الإرادة هي الأنا، أو الذات الخالصة، والأنا المفكرة هي المعرفة. والأنا الفاعلة هي الإرادة. وهي نفسها أنا واحدة في كلتا الحالتين.

التقسيم الفرعي الثالث : السعادة

٥١٧ ــ الإرادة كلية لأنها الأنا. والأنا هوية خالصة أو كلية خالصة تعبر عنها المعادلة أنا = أنا. وإشباع الارادة، أو إنجاز مهمتها يتوقف على إتفاق مضمونها مع نفسها. ومن ثم فما دامت الإرادة كلية، فإن إشباعها لايمكن أن يتحقق إلاّ إذا جعلنا مضمونها كلياً. ومن ناحية أخرى نجد أن كل دافع ليس إلاّ دافعاً جزئياً، وموضوعه هو موضوع جزئي. ولهذا فإن الذكاء بوصفه إرادة لن يجد إشباعه في التمتع بهذه الدوافع أو الميول الجزئية. وهو عندما لايقنع بأحد الدوافع ينغمس في الدافع التالي باحثاً عن إشباعه لكنه لايصل معه إلاّ إلى نفس النتيجة. ويؤدي ذلك إلى تسلسل لانهاية له. وهكذا تنقاد الارادة إلى البحث عن إشباع كلي وهو إشباع لايوجد في أي دافع جزئي.

هذا الإشباع الكلي الذي تنشده الإرادة هو : السعادة.

القسم الثالث

الذهن الحر Free Mind

٥١٨ ــ لقد وجدت الارادة الآن أن موضوعها لابدّ أن يكون كلياً. لكن لاتوجد في السعادة أية كلية حقيقية. لأنه رغم تخلي الارادة عن اعتقادها أنها قادرة على الوصــول إلى إشباع في أي دافع جزئي، إلاّ أن الاشباع الكلي الذي تنشده في العادة لايمكن أن يُطلب إلاّ من خلال الدوافع الجزئية وبواسطتها هي وحدها، لأن الارادة ليس لها مضمون آخر سواها. وبالغاً ما بلغ الجهد الذي تبذله في سعيها لبلوغ السعادة عن طريق تفضيل هذا الدافع أو ذاك، أو عن طريق تنسيق هذا الميل مع ذاك، أو عن طريق تنظيم اهتماماتها والسيطرة عليها، فإنها مع ذلك تجد نفسها في النهاية، مع هذا الدافع الجزئي أو ذاك الذي فضلته

واتبعته لكنه لايؤدّي بها إلى الإشباع.

ولايمكن أن يعالج نقص الاشباع في الإرادة إلّا حين تتخذ كلياً أصيلا موضوعاً لها، لكنها هي نفسها كلية. ومن هنا فإن طريقها الآن يكمن في أن تجعل من نفسها موضوعاً لذاتها، فهي لابدّ أن تتجلىّ في العالم، وهناك تتأمل نفسها على نحو موضوعي. لكن هذه العملية لن تكتمل حتى تنتقل إلى الروح الموضوعي. غير أن هيجل يطلق على مرحلة الانتقال هذه اسم: الذهن الحر أو الروح الحر. فما هو أساس الروح الحر؟ هو أن تجعل الارادة من نفسها موضوعاً لذاتها، ذلك لأن الارادة بما هي كذلك إرادة حرة، لأن الحرية تعني عدم التحدد عن طريق الآخر. ولم تكن الإرادة حرة في ميدان الدوافع، لأن دافعها وموضوعها الذي يحددها كانا شيئين مختلفين. أمّا الروح الحر فهو يعرف آخره، يعرف أن موضوعه هو ذاته، ويعرف أن ذاته هي من ثم محددة تحديداً ذاتياً أعني أنها حرة، ولّما كانت محددة تحديداً ذاتياً فإنها كذلك لامتناهية.

القسم الثاني

الروح الموضوعي Objective Spirit

مقدمة

٥١٩ ــ كان الروح الذاتي يعني الروح منظوراً إليه من الداخل. أمّا الروح الموضوعي فهو يعني الروح وقد خرجت من جوانيتها وذاتيتها وأوجــدت نفسها في العالم الخارجي. وهذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذْ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل، لكن العالم الموضوعي هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها لكي تصبح موضوعية أعني لكي توجد وتؤثر في العالم الفعلي، وهو بصفة عــامــة عالم المنظمات والمؤسسات. ولايعني ذلك المنظمات الوضعية كالقانون، والمجتمع، والدولة وحدها، لكنــه يشمل كــذلك العــرف، والعادات، والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية. وسوف ندرس فيما بعد النظام والتسلسل الذي تظهر فيه هذه المنظمات المختلفة والطريقة التي تتطور بها، أمّا الملاحظات التي نسوقها حالياً فهي على سبيل التوقع فحسب ــ وهذه المنظمات هي بالضرورة العقل أو الروح وقد أصبح صلباً في العالم أعني أنها الروح الموضوعية.

٥٢٠ ــ واستنباط الروح الموضوعي أعني البرهنة على أن الروح الذاتي لابدّ أن ينتقل إلى الموضوعية ضمناً أو بالقوة في فكرة الروح الحر التي انتهت بها دائرة الروح الذاتي، فالارادة كلية لأنها في بساطة الأنا حين يعمــل، مثلما أن المعرفة هي الأنا حين يفكر، وعلى أية حال فالأنا هي أنا = أنا أي أنها وحدة بسيطة مع نفسها أو هوية ذاتية مجردة. وبما أنها هوية ذاتية فهي لاتحوي في جوفها أي تنوع أو جزئية، وبما أنها تنقسم فيما بعد إلى الجزئية فهي كلية بسيــطة، وما دامت الارادة، أعني الأنا الفاعلة، لايمكن أن تجد إشباعها في أي واقع جزئي (فقرة ٥١٧) فإنها بالتالي لابدّ أن تكون هي الكلي، لكن بدلاً من هذه الكلية فهي فرد، فلما كانت ذاتية فهي هذا الأنا وهي حين تريد الكلي فإنها، بالتالي، تريد ما يجاوز الذاتية المحض أعني تريد الموضوعي لأن ما هو كلي يقف في معارضة ما هو خاص

وشخصي بوصفه فرداً. ومن هنا فإن الكلية والموضوعية لفظان مترادفان وسوف يتضح ذلك وضوحاً جلياً لكل مَنْ يدرس عصر السوفسطائيين وسقراط، فلقد كان المبدأ الذي يعتمد عليه السوفسطائيون هو أن ما أعتقده، في جزئيتي المحض، هو حق بالنسبة لي، ومن ثمّ أنكروا كل معيار كلي للحقيقة. وما دامت الحقيقة لاتخضع لأي معيار كلي فهي مسألة شخصية ذاتية، ولقد رأى سقراط أن إنكار الكلية يعني انكار الموضوعية، فالحقيقة إذا ما نُظِر إليها على أنها كلية يمكن في هذه الحالة، وحدها أن تكون موضوعية، أمّا ما هو حقيقي بالنسبة لي فقط فهو ذاتي، لكن الحقيقة التي تُقاس بمقياس كلي فهي مستقلة عن وجهات نظري الفردية، وعن إنطباعاتي الشخصية، وهي، من ثمّ، موضوعية.

٥٢١ ــ وهكذا نجد أن الروح الموضوعي يقوم على نشاط الارادة، فالمنظمات والمؤسسات هي عمل من أعمال الارادة حين تتجلىّ في العالم فتشكل مادته الخام وتحوله إلى عالم جديد للعقل. وللإرادة وجهان في هذا النشاط، الأول: هو أنها في سعيها نحو الكلي تريد نفسها لأن الكلية هي جوهرها، ولهذا السبب فإن العالم الجديد الذي خلقته ليس موضوعياً فحسب، لكنه روحي كذلك (فهي الروح الموضوعي) لأنه هو نفسه ما تصنعه الروح في العالم. وهذه الروحية، أو هذه الكلية ــ والمعنى واحد ــ التي تتسم بها المنظمات التي يؤسسها العقل تدل على أن ماهية المؤسسات هي الكلي. وعلى ذلك فليست الأخلاق أمراً من أموري الخاصة لكنها قانون أي كلي. وماهية الدولة بدورها هي كلية الهدف والغاية، التي تعارض الأهداف والغايات الجزئية عند الأفراد، وكلمة المؤسسة نفسها تعني أنها شيء كلي. ولّما كانت الكلية هي طابع العقل أو الروح فإن منظمات ومؤسسات الأخلاق، والدولة . . . الخ هي بالضرورة تجليات للروح.

٥٢٢ ــ إذا كان أول وجه لنشاط الروح في هذه الدائرة هو أنها تريد نفسها، فإن الوجه الثاني هو أنها تريد أن تجاوز نفسها وتريد أن تصل، لا إلى ما هو ذاتي فحسب، بل إلى ما هو موضوعي. إن الإرادة من ناحية كلية فهي أنا = أنا. وهي في إرادتها الكلي تريد، بوصفها كلي، نفسها. لكنها بما أنها فردية فهي حين تريد نفسها تريد ما يعلو عليها ويجاوزها أعني أنها تريد الموضوعي، لأن جانب فرديتها هو جانب ذاتيتها. وإذا ما جمعنا هذين الوجهين لكان ما تقدمه الإرادة بنشاطها (١) روحياً (٢) موضوعياً: فهي بذلك الروح الموضوعي.

٥٢٣ ــ .وهي لأنها تريد نفسها فهي بالضرورة إرادة حرة. ومن ثمّ فإن

الروح الموضوعي يقوم على فكرة الارادة الحرة. والمؤسسات المختلفة هي منتجات للحرية: فالقوانين هي شروط للحرية. وبوصفي محكوم بالقانون، فأنا محكوم بالكلي، أعني الذي أسقطه أنا نفسي على العالم. وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي، فأنا ــ إذن ــ حر. وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين التي كانت، ولاتزال، جائرة وظالمة، لكن أمثال هذه القوانين ليست نتاجاً للكلي، وبالتالي فهي تجليات للاحرية. ومن هنا فإن القانون الذي وضعته مصالح طبقة خاصة أو مصالح شخص واحد (كالملك مثلاً، في الحكومات الاستبدادية غير المنظورة التي قد يصدر فيها الملك قوانين لمصلحته الشخصية فحسب) لم يصدر عن الماهية الكلية للورح كروح. لكنه، على العكس، يتضمن الأهداف الشخصية الخاصة للأفراد، التي تتعارض صراحة مع الكلي. ومن ثم فأنا حين أطيع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسي لكني أخضع لنير العبودية. أما الطبيعة الداخلية للقانون بوصفه قانوناً حقيقيا، فهي أن يتضمن الكلية أعني أن يتضمن أنا نفسي.

٥٢٤ ــ وحين يدرس هيجل الروح الموضوعي على هذا النحو، فإنه يغطي جميع أجزاء الفلسفة التي تُسمى ، عادة، بالأخلاق والسياسة، كما يشتمل كذلك على فلسفة للقانون. بيد أن نظرياته الأخلاقية والسياسية تختلف عن نظريات معظم الفلاسفة في هذا الميدان، بمعنى أنه لم ينظر إليها على أنها فروع ملحقة بالفلسفة لكنها تتطور في مكانها المناسب من الوحدة العضوية للمذهب. فربما قدم لنا فيلسوف غير هيجل الميتافيزيقا، ثم الأخلاق، وقد يقدم بعد ذلك علم الجمال ــ لكنه يقدم ذلك كله كما لو كان موضوعات منفصلة، أو على أحسن الفروض ترتبط برباط فضفاض فحسب من المماثلة والتشابه في عملية السير. ومعالجة الموضوعات بهذه الطريقة التجريبية الخالصة، أعني بالتقاط الموضوعات من هنا وهناك، والنظر إلى المشكلات معزولاً بعضها عن بعض، وتقديم الحلول المعزولة بعضها عن بعض ــ هذه الطريقة ينفر منها ويمقتها السير النسقي عند هيجل، لأن كل شيء عنده لابدّ أن يُستنبط وأن تظهر ضرورته. فكل شيء يجب أن يظهر لا على أنه معلّق في الهواء، وإنما في مكانه المناسب من الكل العضوي الذي هو الكون. وعلى ذلك ففلسفة الروح الموضوعي لاتأخذ التنظيمات والمؤسسات، والقانون، والشرائع الخلقية.. إلخ كيفما اتفق على نحو ما يتصادف وجودها ولكنها تستنبطها الواحدة من الأخرى في سياقها الخاص.

٥٢٥ ــ واستنباط تنظيم من التنظيمات إنما يعني إظهار ضرورته، أعني أن نبين أن هناك ضرورة منطقية، ضرورة من ضرورات العقل، تجعله يظهر في

المكان الذي ظهر فيه وبالطريقة التي ظهر بها. وعلى ذلك فإن هيجل ينظر إلى جميع التنظيمات التي يدرسها في دائرة الروح الموضوعي على أنها الصور الضرورية التي يتواجد فيها العقل. وبناء على هذه الوجهة من النظر سوف تبدو جميع النظريات التي ترى أن القانون، والأخلاق، والتنظيمات الاجتماعية.. إلخ هي وسائل محض، أو أدوات ميكانيكية ظهرت لأنها نافعة أو مفيدة، نظريات سطحية لاقيمة لها. أمّا القول بأنه لابدّ أن تكون هناك تنظيمات للملكية الخاصة، والعقد، والقانون والحكومة، والأسرة... إلخ فذلك هو الضرورة العقلية. فليس في هذه الموضوعات شيء نافع محض أو وسيلة لتحقيق غايات عارضة، لكن كل منها صورة ضرورية جوهرية تتجلّ الروح بواسطتها في العالم، وهي كلها تجليات للعقل، أو هي مراحل ضرورية للتطور الذاتي للفكرة Idea وهي خطوات في التقدم الذي يصبح المطلق بواسطته، في عملية سير العالم، واعياً بذاته وبماهيته، فهي نفسها تجليات للمطلق. وهي بما هي كذلك صحيحة صحة مطلقة. فهي ليست مجرد أساليب وحيل بشرية تستهدف بلوغ غايات غير أساسية أو لإشباع مطالب خاصة وحاجات ذاتية لامعنى لها في مسار العالم. إن النظرة التي تعتقد أن الموجودات البشرية تصادف وجودها في هذا العالم، وتصادف أنها نُظِمت على هذا النحو أو ذاك، وأنها احتاجت إلى كذا وكذا لتضمن تحقيق ما «اخترعته» من أخلاق، وقانون، ومجتمع.. إلخ وأن هذه «الاختراعات» لاتؤثر في الغرض الجوهري للعالم ـ لو كان له غرض ـ مثل هذه النظرة يعتبرها هيجل خاطئة ولاقيمة لها. لأن التنظيمات ليست مخترعة ولكنها موجودة بالضرورة، وهي تنشأ من طبيعة الأشياء نفسها، وتعبر عن المعنى الداخلي للكون. والرأي القائل بأن الدولة هي اتفاق متبادل بين الناس للمحافظة على الحياة وحماية الملكيةالخاصة، وأنه يكفي لتبرير العقوبة أنها ردع، وأن الأخلاق تقوم على المصلحة والمنفعة ـ هذه الآراء تبدو من وجهة النظر الهيجلية بغير قيمة على الاطلاق.

٥٢٦ ـ ومن المفيد هنا أن نقارن بين وجهة النظر العامة للأخلاق الهيجلية وبين الأخلاق الكانطية. لقد كان كانط يرى أن الأخلاق، بوصفها قانوناً كلياً، لايمكن أن تقوم على شيء غير كلي كالمشاعر أو الحدس الشخصي، أو المعايير التجريبية للمنفعة.. إلخ. وإنما لابدّ أن تقوم على العنصر الكلي في الإنسان أي على العقل. ولكن العقل عند كانط يعني الفهم المجرد الذي يعد قانونه بمثابة هوية فارغة. ومن هنا فإن هذا المبدأ الأخلاقي كان يذهب إلى أن الفرد لابدّ أن يعمل وفقاً لقاعدة كلية، لابدّ أن يعمل بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التي يعمل

على أساسها قانوناً عاماً دون أن يناقض نفسه. وعلى ذلك فينبغي على الانسان ألاّ يخلف الوعد لأنه لو أصبحت مخالفة الوعد قاعدة عامة فسوف تمحي الوعود من الوجود وسوف نصل بذلك إلى تناقض ذاتي. وملخص ذلك كله هو أن الفعل الصواب (أو السليم أخلاقياً) هو الفعل الذي يعبر عن اتساق ذاتي Consistency Self_ أعني الفعل الذي لايناقض نفسه، ومن هنا فلو استطاع الانسان أن يعثر على وسيلة ليكون بها شريراً، بشرط أن يتسق مع نفسه، فسوف يكون قد أطاع قاعدة كانط... إن الانسان المحض، وإطاعة القوانين الصورية: كقانون الهوية والتناقض لايؤدّي أبداً إلى شريعة أخلاقية عينية أكثر مما يؤدّي الاتساق المحض في المنطق إلى حقيقة مادية. وإنه لمن المستحيل استخلاص أي مضمون، أيّاً ما كان، من هذا الكلي المجرد، فلا شك، مثلاً، أن مخالفة الوعد هي تناقض ذاتي إذا ما كانت الوعود موجودة فعلاً في العالم ، لكن لماذا يوجد نظام الوعود هذا على الاطلاق؟ لاتقدم لنا مبادىء كانط أية إجابة عن هذا السؤال.

وهيجل، مثل كانط، يقيم الأخلاق على العقل، أعني على ما هو كلي. لكن الكلي في حالة هيجل ليس هو الكلي المجرد الفارغ الخاص بالفهم، ولكنه الكلي العيني الخاص بالفكرة الشاملة Notion. والكلي العيني يخرج مضمونه، أي الفصل والنوع، من داخل ذاته. ومن ثمّ فهو قادر على أن يؤدّي بنا، لا إلى الهوية الفارغة أو الاتساق المحض، بل إلى القوام العيني للمنظمات التي شكلت مضمون الأخلاق والدولة. فهو لايقول لنا إنه لو كانت هناك وعود فلابدّ من الوفاء بها، ولكنه يقول لنا: كيف ولماذا لابدّ أن تكون هناك وعود. فالتنظيم الخاص بالعقد (أو الوعد) مستنبط عند هيجل، وتلك هي الحال أيضاً في تنظيمات مثل: الملكية الخاصة، والزواج، وقانون الجرائم.. الخ. وعلى ذلك فالأخلاق عند هيجل تشمل كل ما هو حق، وخير، ونبيل في مذهب الاخلاق عند كانط مع إسقاط ما به من عيوب ونقائض. فما كان عظيًا عند كانط هو أنه تبرّأ من وجهات النظر النفعية السطحية التي تجعل القانـون الأخلاقي رهناً بالظروف والأحوال، والتي تجعل منه وسائل محض أو حيلاً بشرية دون أن يكون لوجودها في العالم أساس ضروري، وإنما تعرضها بوصفها بغير صحة مطلقة غير مشروطة لا في هذا العالم ولا في أي عالم عاقل. لكن نقيصة كانط أو العيب الذي وقع فيه هو أن الأخلاق بقيت بين يديه تجريداً فارغاً بغير مضمون. لقد كان هيجل بدوره بطل الدعوة إلى أن الأخلاق تحمل سمات النبل، والصحة المطلقة، لكن الأخلاق عنده لم تعد إسمًا فارغاً وإنما هي إسم مفعم بالمضمون. فضلاً عن أن وجهة نظر كانط المحالة absurd التي

تقول إن الواجب لابدّ أن يؤدّي لذاته بغير ميل أو هوى ترجع إلى عيب التجريد نفسه، كما أنها وجهة نظر مستحيلة أيضاً عند هيجل.

٥٢٧ ـ ولقد برهن هيجل أيضاً على حرية الإرادة. لكن الحرية عنده، كما هي الحال عند كانط، لاتُفسّر على أنها هوى محض أو مجرد أهواء وأفعال بغير باعث وإنما الحرية هي الاستقلال الذاتي autonomy أو هي التعين الذاتي أو التحديد الذاتي Self-detemination. أو تكون الإرادة حرة بمقدار ما تريد الكلي، أو أنها حرة بمقدار ما تتفق أفعالها مع الحق، والقانون (الاخلاقي أو التشريعي). لأن قانون الحق هو قانونها الخاص، إنه كليتها الخاصة التي أخرجتها من ذاتها وأقامته في العالم الموضوعي. إن كلية الذات، هي من الناحية الذاتية، هوية ذاتية خالصة أنا = أنا. لكن عندما تصبح هذه الكلية موضوعية فإنها لا يمكن أن تظهر إلاّ بوصفها كلياً موضوعياً. أعني قانوناً، وأنا في طاعتي لهذا القانون فإنني بذلك أطيع ذاتي الجوهرية الحقيقية وحدها. أمّا إذا كان فعل الإرادة مضاداً للحق. أعني إذا ناقض الكلي، وأصبح لايتفق إلاّ مع مصالحه الجزئية الأنانية الخاصة، فإن الإرادة في هذه الحالة لاتكون حرة، لأن هذه المصالح الأنانية ليست هي المضمون الذي تنتجه الذات الحقيقية التي يتسم طابعها الجوهري بالكلية، لكنها تنسب إلى الانسان بوصفه جزءاً من الطبيعة أكثر منه روحاً، وأخرى أن ينظر إلى الإرادة في هذه الحالة على أنها لاتزال ترزح تحت نير العبودية الطبيعية، وتلك هي العبودية الحقيقية، أو اللاحرية التي تحكمها الطبيعية. وإذا ما كانت الطبيعة هي التي تحكمك فهذا يعني أنك تحكَم بواسطة العالم الخارجي لا بواسطة نفسك، وتلك هي العبودية الحقيقية أو اللاحرية.

٥٢٨ ـ وإذا ما تساءلنا ما المبرر الذي يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات «الحقيقية» وبين أي جانب من جوانب الذات؟ ولماذا ينبغي علينا أن ننظر إلى جانب الكلية في الذات على أنه الجانب «الحق» أكثر من جانب الجزئية؟ والجوانب بسيط للغاية: فالشعور والرغبة أو الشهوة، والدافع قد سبق استنباطها في مكانها المناسب، ولقد رأينا أثناء سير الجدل في دائرة الروح الذاتي أن هذه الجوانب الجزئية المباشرة للروح تظهر في مرحلة مبكرة، في حين أن الجوانب الكلية للروح، كالمعرفة والارادة، تظهر في مرحلة متأخرة، والمرحلة الأخيرة في سير الجدل هي دائما أكثر «حقيقة» من المرحلة المتقدمة. ومن ثمّ فالذات الحقيقية هي الذات بوصفها كلية سواء في الارادة أو الفكر.

٥٢٩ ــ الحرية البشرية، في دائرة الروح **الموضوعي**، تتموضع في العالم الخارجي، وحتى تكون قادرة على هذا التموضع فلابدّ أن يكون هناك عالم خارجي يزودها بالمادة التي تعمل بها وتشكل فيها صورها الخاصة. ولقد سبق أن استنبطنا بالفعل، في دائرة الروح الذاتي، الوجود الفعلي لمثل هذه المادة الخارجية. فلقد كان للروح بوصفها نفساً (علم الانثروبولوجيا) حاجات شخصية خاصة، كيفيات وظروف فيزيائية، وهذه كلها لاتزال موجودة والروح بوصفها وعيا (الظاهريات) تخرج من ذاتها موضوعاً خارجياً معينا. أمّا الروح بوصفها ذهناً (علم النفس) فيكون لها مضمون خاص، رغم أنه داخلي فهو أيضاً خارجي. وجميع صور التخارج هذه تؤلف المادة التي تعمل بها الآن في عالم العقل الموضوعي وهي التي تتشكل فيها.

٥٣٠ ــ وينظر هيجل إلى دائرة الروح الموضوعي على أنه دائرة «الحق» أو «القانون». والحق أو القانون هو الكلية الموضوعية للإرادة بصفة عامة. ومن ثمّ فإن هذا المصطلح يشمل: الحق التشريعي والحق الأخلاقي، وحق الدولة.

ويتطور الروح الموضوعي في ثلاث مراحل هي:

(١) الحق المجرد.
(٢) الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية).
(٣) الأخلاق الاجتماعية.

الفصل الأول

الحق المجرد *Abstract Right*

٥٣١ ـ يُنظَر إلى الإرادة، بادىء ذي بدء، على أنها ضمنية فحسب ، أي «في ذاتها»، أعني أنها لم تتحول إلى التخارج بعد. ومن ثمّ فهي أنا مجرد، أنا = أنا. وتلك هوية ذاتية خالصة، فهي لاتشير إلى شي خارج ذاتها، لكنها إشارة ذاتية بسيطة. وهي بما هي كذلك تطرد من ذاتها كل آخرية لانها لاتشير ولاتعتمد إلّا على نفسها فقط، وبما أنها تستبعد الآخرين جميعاً فهي وحدة مغلقة على نفسها أعني أنها «واحد»، وبما أنها «واحد» فهي فرد، أعني وحدة مغلقة على نفسها، أعني أنها «واحد» فهي فرد؛ أعني ذاتاً مفـرداً. لكن لّما كانت تشير إلى نفسها، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها (فقرة ٢٠٨). ومن هنا فهي تتخذ من ذاتها موضوعاً، فهي الوعي الذاتي أعني أنها ليست مجرد أنا لكنها أنا = أنا، فهي ليست وعياً فقط أو ذاتاً عارية، لكنها فضلاً عن ذلك، تعرف نفسها بوصفها ذاتاً، ولّما كانت فرداً واحداً واعياً، وهو لايعي العالم الخارجي فحسب وإنما يعي نفسه على أنه ذات، فإنها شخص ما.

وليس كل وعي عبارة عن شخص؛ فلا جدال أن الحيوانات ليست أشخاصاً رغم أنها واعية؛ والعبيد في القانون الروماني لايعدون أشخاصاً بل أشياء. لأن الشخص، بما هو كذلك ، له حقوق أمّا الشيء فلا حقوق له، والعبد الروماني ليست له حقوق. ويمكن أن يُنظر إلى الحيوان كذلك على أنه لاحقوق له[1]. وجميع هذه الآراء ليست، حتى الآن، سوى تقديرات فحسب، وينبغي استنباطها على النحو التالي:

---

(١) قد يُقال إن للحيوان حقاً في أن يُعامل برفق. ولكن على الرغم من أن واجب الإنسان، يقينا، أن يعامل الحيوانات معاملة طيبة، فإنه من غير المؤكد أن يكون من الممكن اعتبار ذلك حقاً للحيوان.

٥٣٢ ــ الأنا الواعي لذاته أو الأنا = أنا عبارة عن وحدة مغلقة على ذاتها، فهو لايشير إلى نفسه فحسب ومن ثم فهو لامتناهٍ. وبما أنه لامتناهٍ فهو غاية مطلقة ولايمكن أن يُستخدَم كوسيلة. وعلى ذلك فليس في استطاعة شخص ما أن يعامل آخر كوسيلة لتحقيق أغراضه الخاصة(*)، وإنما عليه أن يعامل ذلك الشخص الآخر على أنه غاية مثلما هو نفسه غاية سواء بسواء. وهذه القاعدة تعطيني، بوصفي شخصاً، حقوقي كما تعطيني أيضاً واجباتي نحو الأشخاص الآخرين. ومن ثم فالقانون العام للحق هو: «كن شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً»[1].

وعلى ذلك فإن ما يكّون ماهية الشخص ويعطيه حقوقه ليس هو الوعي المحض ولكنه الوعي الذاتي، لأن الوعي بما هو وعي يحدده موضوعه وبالتالي فهو متناهٍ. ولكن الموضوع الذي يحدد الوعي الذاتي ليس إلاّ ذاته فحسب، وإذا ما كنت محدداً عن طريق ذاتك، أي إذاماكنت متعيناً عن طريق نفسك، فإن ذلك يعني أنك لا متناهٍ. وتقوم حقوق الذات أساساً على لاتناهيها. ولهذا السبب نقول إن «الأشياء» لاحقوق لها قبل الأشخاص. وبالتالي فهي تخضع لإرادة هؤلاء الأشخاص. أمّا الأشخاص بما هم كذلك فلهم حق مطلق على الأشياء.

٥٣٣ ــ ودائرة الحق المجرد هي دائرة الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للموجودات البشرية، وليس بوصفهم مواطنين في دولة.

فأنا بوصفي موجوداً بشرياً لي حقوق بغض النظر تماماً عن حقوقي كمواطن، وهذه هي الحقوق التي ندرسها في هذه الدائرة. وقد يعترض معترض فيقول إن المنظمات والمؤسسات التي استنبطها هيجل تحت هذا العنوان وهي: الملكية، والعقد، وعقوبة الخطأ، هي كلها تفترض دولة اجتماعية موجودة بالفعل. ولايمكن لها أن توجد بدون الدولة. وهذا حق ولكن ليس له صلة بما نقول. فمن الصواب أيضاً أن نقول إن الاحساس لايمكن أن يوجد بدون الفكر، ومع ذلك فقد تمّ استنباط الاحساس في مرحلة مبكرة جداً في دائرة الروح الذاتي قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل. فمنهج هيجل يستنبط المجرد أولاً، ثم يستنبط بعد ذلك الحالة العينية التي يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقي. وقد يكون صحيحاً أن المُلكية، والعقد، والعقوبة، لايكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلاّ في مجتمع

(*) واضح تأثر هيجل بالأخلاق الكانطية (المترجم).

(١) فلسفة الحق ــ فقرة ٣٦.

منظم. لكن ذلك لايغير من الأمر شيئاً من حيث أن هذه الحقوق تقوم، لا على أساس وجود الدولة، وإنما على أساس الشخص الفرد. فالحق في حيازة مُلكية ما ملازم للشخص بما هو كذلك، وهو يوجد بفضل شخصيته المحض.

أمّا القول بأنه لايستطيع من الناحية العملية أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية إلّا إذا اكتمل تطور الدول، فإنه لايغير من هذه الحقيقة شيئاً[1].

ويقع الحق المجرد في ثلاث مراحل هي:

١ ــ الملكية.
٢ ــ العقد.
٣ ــ الخطأ.

القسم الأول

الـمُـلكية Property

٥٣٤ ــ الإرادة الذاتية تقابل وتواجه عالماً خارجياً (٥٢٩)، ومهمتها كما سبق أن رأينا الآن توّاً، هي أن تتواجد في هذا العالم الخارجي، وأن تشكل هذه المادة في صورة تشبهها. وعلى أية حال فالإرادة الآن هي إرادة شخص ما، وبالتالي فإن الموضوع الخارجي الذي يقابلها هو شيء ما. وللشخص حق على الشيء (فقرة ٥٣٢) وهذا القانون هو الـمُـلكية.

الشخص غاية مطلقة، ولايمكن استخدامه كوسيلة. ولكن الشيء بسبب من أنه ليس شخصاً فهو ليس غاية، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقق مطالبه الخاصة. وهذا هو الأساس العقلي للـمُلكية: «لكل إنسان الحق في أن يضع إرادته على شيء ما، أو أن يجعل من الشيء موضوعاً لإرداته، أعني أن يزيح جانباً للشيء المحض ليعيد خلقه من جديد بحيث يصبح ملكه الخاص. . . الإرادة هي وحدها لامتناهية ومطلقة، في حين أن جميع الأشياء الأخرى التي تقابلها

(١) هيجل يستنبط «الشخص» أيضاً في كتابه «ظاهريات الروح». ولكن يبدو أن للشخص هناك معنى مختلفاً عن معنى الشخص الذي تدرسه «موسوعة العلوم الفلسفية» و«فلسفة الحق». ففي «ظاهريات الروح» يستنبط الشخص بعد الدولة والمجتمع المدني. وهو يعني الشخص الذي يكون له ــ من الناحية التشريعية ــ حقوق يحددها القانون الوضعي. (ظاهريات الروح ص٤٧٨، ٤٨٥).

نسبية. وعلى ذلك فإن «الاستحواذ لايعني، من حيث المبدأ، إلاّ إظهار سيطرة إرادتي على الأشياء، والبرهنة على أن هذه الأشياء ليست مكتملة ذاتياً ولا هي غاية في ذاتها. .»[1].

٥٣٥ ــ ما ظهر هنا على أنه ضرورة من ضرورات العقل ليس هو الملكية بصفة عامة، لكنه الملكية الخاصة، لأن حق الملكية ينشأ من الشخص المفرد Single ويلازمه. ومن ثمّ فهيجل يعارض مشروعات إلغاء المُلكية الخاصة. ومما تجدر ملاحظته أن تعاليمه بهذا الصدد لا تتعارض تعارضاً حقيقياً مع الأفكار الاشتراكية الحديثة. فلو فهمنا ماهية الاشتراكية الحقة لوجدنا أنها ليست بمثابة إعتراض مطلق ضد الملكية الخاصة بما هي كذلك، وإنما هي تعارض التوزيع الظالم للملكية وما فيه من تفاوت، وليس ثمّة خطة للمذهب الشيوعي يستطيع أن يتخلّص بها تماماً من ضرورة الملكيـة الخاصة. إذْ لو أصبحت الملكية الخاصة من الناحية الاسمية ملكاً للدولة، فلابدّ في النهاية أن تُقسم بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها. فالطعام لايمكن أن يأكله إلاّ الأفراد وحدهم، أيّاً كان شكل الحكومة، وهم بتناولهم إيّاه يجعلونه ملكهم الخاص المطلق. بل حتى الحديقة العامة لايمكن أن يستمتع بها إلاّ الأفراد وحدهم وحين تعمد الدولة إلى تأميم هذه الحدائق، فإنها بسلوكها هذا لاتلغي مُلكية الأفراد الخاصة لها، لكنها تقوم فحسب بتوزيعها على جميع الأفراد بدلاً من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها. فضرورة المُلكية الخاصة بهذا المعنى، أي بمعنى إمتلاك الأشخاص فرادى للأشياء، هي في الواقع كل ما يؤدّي إليه إستنباط هيجل رغم أن القارىء قد يظن أنه استنبط ما هو أكثر من ذلك بكثير. وهو يلاحظ أنه لو حدثت استثناءات لقاعدة المُلكية الخاصة فإن الدولة، وحدها، هي التي يمكن أن تقوم بها[2].

٥٣٦ ــ والمشكلة التي تطالب «بالمساواة بين كل الناس» تقع هنا دراستها كذلك، إذْ يفسر هذا الشعار أحياناً على أنه يعني أن الـمُـلكية ينبغي توزيعها بالتساوي بين كل الناس. صحيح أن الناس بوصفهم أشخاصاً، أو غايات مطلقة، متساوون، ولهذا السبب نفسه نقول إن لكل إنسان الحق في الملكية الخاصة، لكن تحديد كمية الملكية التي ينبغي أن يملكها كل منهم لايمكن أن يتم على هذا الأساس

(١) فلسفة الحق ملحق للفقرة رقم ٤٤.
(٢) فلسفة الحق ــ ملحق للفكرة ٤٦.

نفسه. لأننا لابدّ أن نتذكر أن كل إنسان هو أكثر من شخص محض، إنه بالاضافة إلى ذلك إمكانيات، وقدرات، وسمات.. إلخ، ويختلف الأفراد فيما بينهم من حيث هذه الصفات، ويقابل هـذا الإختلاف تفاوتاً في كمية الملكية التي يمكن أن يمتلكها كل منهم. إن الأفراد جميعاً متساوون من حيث أن كلاً منهم هو عبارة عن أنا، أنا أو شخص. لكنهم يختلفون في جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتاً.

٥٣٧ ــ تتضمن المُلكية ثلاثة أنواع مختلفة من الحق من جانب الإرادة وهي: (أ) فعل الحيازة (ب) استعمال الشيء (جـ) حق نقل الملكية. ويمكن أن نناقش هذه الأنواع بإيجاز على النحو التالي:

(أ) إذا ما كانت إرادتي سوف تتجسّد في موضوع خارجي، فليس يكفي أن أريد أنا هذا الموضوع من الناحية الداخلية أو الذاتية فحسب، بحيث أتمنى أن يكون ملكي لأن هذه الأمنية، أو هذه النية، سوف تبقى ذاتية مع أن مهمة الإرادة هنا هي أن تتموضع أو أن تتجسد في موضوع. ومن ثمّ فلابدّ أن يكون هناك فعل حيازة إيجابي. ويمكن أن تتحقق مثل هذه الحيازة إمّا بالاستيلاء المادي البسيط على الشيء، وإماً بالتأثير في الشيء بحيث أضعه في الشكل الذي أريد إمتلاكه، أو بتعيين موقعه والإشارة إليه فحسب. وفضلاً عن ذلك فإن فعل الحيازة والاستيلاء على الشيء يفيد كذلك في الاعلان للأشخاص الآخرين بأن هذا الشيء ملكي، وليس ملكهم، وأنني وضعت عليه إرادتي، وأنه بذلك قد أصبح ملكاً لي بالفعل. فما دام حق الملكية هو حق يلازم الذات الفردية، فإنه يتضمن بالمثل حق استبعاد الذوات الأخرى. كما يتضمن أيضاً واجبهم نحو إحترام ملكيتي، لأن ملكيتي هي الآن تموضع لإرادتي وعدم إحترامها هو عدم احترام لي كشخص.

(ب) ينشأ الحق في استعمال الملكية كنتيجة لتصورها بأنها شيء محض لا حقوق له قبل المالك كشخص، فمن الصواب إذن معاملته كوسيلة أعني استعماله.

(ج) لّما كان للشخص، بما هو كذلك، الحق المطلق في أن يضع إرادته على الموضوع، وبالتالي في أن يجعله ملكاً له، فإن له حقاً مماثلاً في أن يسحب منه إرادته، أعني أن له الحق في التخلي عن الملكية أو نقلها إلى الغير.

٥٣٨ ــ ما دامت الملكية لاتكون كذلك إلا بفضل ممارسة الإرادة، فإن الإرادة حين تمسك عن هذه الممارسة فانها تصبح في الحال بغير مالك. وهذا هو

الأساس العقلي لقانون الملكية بالتقادم أو مضي الوقت. وهكذا يمكن استنباط التقادم من الفكرة الشاملة Notion، ومن ثمّ فهو ضرورة من ضرورات العقل، وليس مجرد وسيلة اجتماعية.

٥٣٩ — يمكن أن يُنظَر إلى حياتي على أنها ملكي لكن حق التخلي عن الملكية لاينطبق على الحياة أعني أن الانتحار غير مباح، ذلك لأن جميع حقوق الملكية إنما تقوم على أساس حق الارادة في التموضع، وتحقيق ذاتها وأن ذلك أمر ضروري. أمّا حق التخلي عن الملكية فهو موجود بسبب ظهور الإرادة في العالم، في حين أن الانتحار هو أبعد ما يكون عن تحقيق الارادة وظهورها، إنه بالأحرى إلغاء لهذه الارادة وسلب لها. ولذلك لايوجد حق للانتحار على الإطلاق.

القسم الثاني

العقد Contract

٥٤٠ — ينظر هيجل إلى العقد على أنه نقل للملكية، ولاجدال أن لكل عقد، من حيث الأساس، هذه الطبيعة بالضرورة. لأن الملكية لا تشمل في مصطلحات هيجل الأشياءالمادية وحدها ولكنها تشمل كذلك: العمل، والخدمات... الخ. وعلى ذلك فحتى عقود الخدمات الشخصية هي نفسها تبادل للملكية.

٥٤١ — يقوم الانتقال من الملكية إلى العقد على حق التنازل عن هذه الملكية. فإذا افترضنا وجود شخصين يملكان ملكيتين فلابدّ أن نقول إن لكل منهما حق التنازل عن ملكيته لصالح الآخر: وهذا هو العقد.

٥٤٢ — ويمكن أن يعترض معترض فيقول إن ذلك لايبرهن إلاّ على شيء واحد هو أن الشخص يمكن أن ينقل ملكيته، لكنه لايبرهن على أنه لابدّ أن يفعل ذلك، مع أن الجدل ينبغي أن يكشف لنا لا عن إمكانية العقد إتفاقاً بل أن يظهرنا على ضرورته المطلقة. لكن الاعتراض غير سليم. لأننا هنا في دائرة الحقوق، وما على الجدل أن يكشف عنه هو أن للشخص بالضرورة حق التعاقد لا أن الشخص مرغم على ممارسته. وهذا ما بيناه بالفعل، ومن هنا كان الاستنباط سلبيًا وأصيلاً لأنه يبرهن على أن الفكرة الشاملة عن الشخص تتضمن بالضرورة حقه في التخلي عن الملكية وهذا يتضمن بدوره التعاقد، وما قد برهنا عليه هو أن

الفكرة الشاملة للملكية تتضمن الفكرة الشاملة للعقد ضمناً، وأن الأخيـرة تنتج عن الأولى: وتلك هي طبيعة الاستنباط بأسره.

٥٤٣ ــ وكما أن النية لاتكفي لظهور الإرادة في دائـرة الملكية، لكن الإرادة تحتاج إلى التموضع عن طريق فعل الحيازة، فها هنا بالمثل في دائرة العقد لابدّ من فعل خارجي أيضاً بالاضافة إلى النية الداخلية للطرفين. وهذا الفعل الخارجي هو: التنفيذ Performance.

٥٤٤ ــ وسوف نجد أن الزواج لايُستنبط هنا وإنما يُستنبط في القسم الثالث من الروح الموضوعي، أي في دائرة الأخلاق الاجتماعية. ويشير هيجل بصفة خاصة(١) إلى أن ذلك يؤدّي إلى أن تكون وجهة النظر إلى الزواج على أنه عقد مدني (وهي نظرة شائعة عند كل مَنْ يرغب في إضعاف الرابطة الزوجية) خاطئة وناقصة. ولايمكن بالطبع أن نسوق أية أدلة على ذلك في هـذه المرحلة الحالية، لكنها ملاحظة نسوقها على سبيل استباق الحوادث. أمّا البرهان فلا يمكن أن يوجد إلاّ حين نستنبط الزواج في مكانه المناسب.

٥٤٥ ــ ولنفس السبب نجد أن النظر إلى الـدولـة بـوصفها «عقـداً إجتماعياً» نظرة خاطئة(٢). فالدولة تظهر كذلك في مرحلة متأخرة في دائرة الأخلاق الاجتماعية. ويقول هيجل: «ينشأ العقد من إختيار تلقائي.

والواقع أن الزواج يشترك مع العقد في هذه الخاصية. لكن الأمر مختلف في حالة الدولة، لأن الفرد لايستطيع أن يشترك في الحياة الاجتماعية أو يتركها على هواه ما دام كل فرد بطبيعته ذاتها مواطن في دولة. وإذا لم يكن ثمة دولة فإن العقل يطالب بوجودها»(٣).

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥، إضافة.

(٢) لايعني ذلك أنه لم يكن هناك قط، من الناحية التاريخية، أحداث نتجت من عقد إجتماعي. فهذا أمر لاشك فيه. لكن ما يُنظر إليه هنا على أنه خطأ، أيّاً ما كان أصله التاريخي، هو النظرة التي ترى أن الدولة هي في طبيعتها الجوهرية عبارة عن تعاقد. فلا شك أنه من المفيد أحياناً، بل ومن المشروع، أن تُستخدم مقولة العقد بصدد الدولة (قارن في ذلك : فتوى بيرك Burkeالشهيرة) مثلما يكون من المفيد أحياناً أن نقول إن الله هو الوجود بدلاً من الفكرة المطلقة. لكن الله هو أكثر من الوجود أو من الجوهر، وكذلك فإن الدولة هي أكثر بكثير من العقد. فمثل هذه الآراء ليست خاطئة تماماً لكنها ناقصة وقاصرة عن التعبير عن الحقيقة الكاملة.

(٣) فلسفة الحق فقرة ٧٥ إضافة.

القسم الثالث

الخطأ Wrong

٥٤٦ ــ الحق هو تموضع الارادة الكلية؛ ولانعني بالارادة الكلية هنا الارادة العامة المشتركة بين جميع الناس أو بين غالبيتهم العظمى أو أي شيء من هذا القبيل[1] فقد تجسّد إرادة فرد واحد فقط الإرادة الكلية بينما تعارضها إرادة الآخرين جميعاً. فمصدر الحق ومنبعه ليس الكلية الخارجية المحض للجميع ولكنه الكلية الداخلية intrinsic للإرادة التي تريد الكلي الداخلي، أعني الارادة العقلية. فالارادة العقلية هي الارادة الكلية. ولقد ألقى العقد الضوء على الإمكانية الكاملة لأفعال الأفراد الاختيارية في اكتساب المُلكية ونقلها إلى الغير وتبادلها. فالفرد كلي من الناحية الداخلية، إنه أنا = أنا.

لكن له بالاضافة إلى ذلك، كما سبق أن استنبطنا، مصالح واهتمامات خاصة، ورغبات وشهوات جزئية. الخ. ومن هنا ينشأ احتمال توجيه هذه الأفعال الاختيارية وفقاً لغاياته الخاصة بحيث تعارض الارادة الكلية أو تعارض قانون الحق. وهذا هو الخطأ.

٥٤٧ ــ ليس من الضروري، بالطبع، أن يقع الإنسان في الخطأ كلما اتبع أهواءه ومصالحه الشخصية، إذْ قد يتفق مضمون ما تريده مصالحه الشخصية مع الارادة الكلية، كما هي الحال مثلاً حين يكون الانسان أميناً أو صادقاً لأن الأمانة أو الصدق سلوك طيب. لكن إذا كان الإنسان في تحقيقه لمصالحه الشخصية يعارض الإرادة العليا كان سلوكه عندئذٍ خطأ.

٥٤٨ ــ وهناك ثلاثة أنواع، أو ثلاث مراتب، للخطأ. ونحن هنا بالطبع لاندرس الخطأ بمعنى الشر الأخلاقي لأننا لم نصل بعد إلى إستنباط الأخلاق. فالحق الذي نحن بصدده ليس هو الحق الأخلاقي لكنه الحق التشريعي Legal مثل حق الملكية والتعاقد. وبالتالي فالخطأ هنا هو خطأ تشريعي أو مدني، أعني خرقاً لحق تشريعي. وأولى مراتب هذا الخطأ هي:

---

(١) «لقد تصور روسو... الإرادة في صورتها المحدودة فحسب أعني في صورة الإرادة الفردية... ونظر إلى الإرادة الكلية لا على أنها الإرادة المعقولة على نحو مطلق، وإنما على أنها الإرادة العامة المشتركة بين الناس فحسب». (فلسفة الحق فقرة ٢٥٨ إضافة).

١ ـ الخطأ غير المتعمد، وهو يشكل موضوع الدعاوى المدنية. وينشأ هذا اللون من الخطأ عندما يدّعي بضعة أشخاص حقوقاً متناقضة حول ملكية ما أو عقد معين، عندئذ يحدث التصادم والتضارب. لكن النقطة الجوهرية هنا في هذا الخطأ هي أن مرتكبه يعتقد في قرارة نفسه أنه يسير في سلوكه طبقاً لقانون الحق، وأنه لاينكر الحق تماماً كما يفعل المجرمون، ولكنه على العكس، يؤكّده ويصرّ عليه ويلجأ إليه، ويستعين به لأنه لاينكر سوى الحق الجزئي الـذي يدّعيـه خصمه فحسب. ومن ثمّ كان سلوكه تأكيداً للحق بصفة عامة أو هو يتجه إلى تدعيم الحق.

٢ ـ المرتبة الثانية من الخطأ هي: الغش أو النصب Fraud. فها هنا نجد أن الشخص يوهم أنه يسير في سلوكه طبقاً لقانون الحق لكنه في الحقيقة يعلم عن وعي أنه يسلك ضد هذا القانون؛ وينخدع الطرف الآخر ويظن أنه سوف يحصل على حقوقه . لكن الحق المفترض هنا ليس سوى ظاهر محض أو هو اللاحقيقة Unreality.

٣ ـ وأعلى مرتبة من الخطأ هي: الجريمة. وها هنا نجد أن الفرد لايعترف بقانون الحق على الاطلاق، ولاحتى يوهم الآخرين أنه يسير في سلوكه طبقاً له، لكنه ينفيه صراحة، وهو لاينفي الحق الجزئي لهذا الفرد أو ذلك لكنه ينفي الحق الكلي بما هو كذلك.

٥٤٩ ـ في دائرة الخطأ تُنتهك حرمةالحق وتُسلب. لكن الحق، مع ذلك، وجود إيجابي في حين أن الخطأ هو سلب محض ولاحقيقة. ومن ثمّ فإن الحق لابدّ أن يعود إلى نفسه بأن يسلب هذا السلب، وفي الخطأ المدني يتم ذلك عن طريق: التعويض [تعويض مَنْ لحقه الضرر] إنْ بالاستعادة [أي إعادة الوضع لما كان عليه] أو بأية وسيلة أخرى. أمّا السلب الكلي للحق، وهو الذي يشكل الجريمة فيتم إلغاؤه عن طريق العقوبة. إذْ في العقوبة يستعيد الحق ذاته ويقوى ويتدعم.

والجريمة وجود «غير حقيقي» لأنها وجود متناقض ذاتياً، صحيح أنها موجودة لكنها بمثابة اللاحقيقة Unreality، لأنها ظاهر محض أو تلاش. وهي متناقضة ذاتياً لأنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للارادة كما تناقض التصور الحقيقي للسلوك البشري. فالفكرة الشاملة الجوهرية للارادة ليست سوى كلية هذه الارادة وهو بالضبط ما تنفيه الجريمة، ومن هنا كانت سلوكاً للإرادة

يناقض الارادة ذاتها، وبالتالي فهي ليست شيئاً إيجابياً وإنما هي فعل عديم المعنى، هي تلاشي أو انعدام محض. ويظهر انعدامها الجوهري حين يأتي يوم العقاب.

٥٥٠ ــ وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة. والنظر إليه على أنه رادع فحسب، أو حتى على أنه يتجه نجو إصلاح الجريمة، إنما يعبر عن نظرة ضحلة وسطحية، لأنه ينظر إليه على أنه وسيلة محضة لغاية أبعد. في حين أن العدالة غاية مطلقة في ذاتها. ولاشك أنه من الأمور الطيبة أن تكون العقوبة رادعة للناس عن إرتكاب الجريمة أو عاملاً مساعداً في إصلاح وعلاج الجرائم ولايمكن لأحد أن يكون موضع لوم لايمانه بهذه الغايات النبيلة السامية. ولكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقوبة تكمن في هذه الغايات وتبريرها عن طريقها هو عمل خاطىء. فبغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن أن تفيد فيها العقوبة بطريقة عَرَضية فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يتبع الجريمة ألم وعقاب، فهي ليست وسيلة بشرية للمحافظة على الحياة أو الملكية لكنها بالأحرى قانون الكون وضرورة عقلية تنبع من قلب الأشياء ومركزها.

٥٥١ ــ ويمكن كذلك الاعتراض على النظرية التي تنظر إلى العقوبة على أنها صمام الأمان ضد مشاعر الانتقام الشخصي، أو على أنها إنتقام منظم مشروع. فقد يكون الانتقام الشخصي، بقدر ما يحمل من مضمون، قصاصاً عادلا من المجرم، لكن العدالة الحقة هي فعل من أفعال الارادة الكلية أعني أنها فعل من أفعال الحق في حين أن الانتقام، من ناحية أخرى، ينبع من دوافع وبواعث جزئية لاتقوم إلّا على إرادة جزئية، وهو لذلك خطأ جديد. العدل يلغي الجريمة ويعيد الحق إلى نصابه، لكن لايضيف سوى خطأ جديد للخطأ الأول. وهذا الخطأ الجديد يُسمى بدوره انتقاماً، وهكذا نكون أمام سلسلة من الأنتقامات لامتناهية وهذا ما يُسمى بالأخذ بالثار Vendetta.

لكن العدالة ، لأنها ليست خطأ جديداً، فهي إستعادة للحق ولاتؤدّي إلى أي فعل جديد من الأفعال الخاطئة لكنها تنهي الخطأ.

٥٥٢ ــ وقد يضرب الحيوان أو يؤذى بأية وسيلة أخرى لمنعه من سلوك غير مرغوب فيه كما يفعل الناس عادة حين يدربون كلابهم فإنهم يلجأون أحياناً إلى ضربها. لكن ذلك ليس فعلاً من أفعال العدالة، وإنما هو ردع محض. والفارق بينهما هو على النحو التالي: المجرم هو كائن عاقل ذو ماهية كلية، لكن الحيوان ليس كذلك. ومن ثمّ فإن الحق الملازم للمجرم هو أنه يُعامل على أنه موجود عاقل

كلي، ومن هنا فإن الجريمة لايمكن أن يُنظَر إليها على أنها فعل كريه محض أو فعل غير مرغوب فيه فحسب، كما هي الحال في إنحرافات الكلاب، وإنما لابدّ من النظر إليها على أنها تدعيم لقانون يريد المجرم أن يجعله كلياً. ومن ثمّ فالعنف لابدّ أن يعاقب بالعنف، لأن المجرم بسلوكه ذاته قد أقرّ قانون العنف، ومن حقه بوصفه موجوداً عاقلاً أن ينظر إلى فعله على أنه يحوي جانباً كلياً وأنه أقام العنف في قلب القانون. ومن ثمّ فإن المجرم هو الذي يعاقب نفسه، فتلك هي إرادته الخاصة، فهو الذي أقرّ العنف بوصفه قانونه الخاص، ومن ثمّ كان من العدل أن نطبق هذا القانون عليه هو نفسه، لكن ليس هناك، ومن ناحية أخرى، أي عنصر من عناصر الحق أو العدل في ضرب الحيوان، فذلك فعل من أفعال المنفعة المحض. ونظرية الردع في العدل تعامل الانسان على أنه كائن غير عاقل وتنسى منزلته وعظمته الجوهرية التي يشترك فيها المجرم هو الآخر، حتى أن عقوبته تمثل حقه الذي لايمكن تحويله أو نقله للغير. ويلاحظ هيجل في هذا السياق أن «رغبة بيكاريا Beccaria(*) في أن يوافق الناس على العقوبة التي توقع عليهم هي رغبة معقولة، غير أن المجرم قد وافق بالفعل على عقوبته من خلال السلوك الذي ارتكبه..»(1) وهو بالطبع لم يعلن موافقته لذلك السبب التافه الذي يُقال أحياناً من أن المجرم كان يعرف حين ارتكب جريمته ما تفرضه العدالة، لكنه مع ذلك رضي طواعية أن يقوم بالمخاطرة، وإنما أعلن موافقته لأن سلوكه هو بطبيعته ذاتها التجاء إلى القوة، وهو تأكيد بأن العنف هو القانون وأن القوة حق، وهو بهذا التأكيد قد أعلن بالفعل موافقته على أن تطبق عليه القوة.

٥٥٣ ــ ولقد كان «بيكاريا» أيضاً هو الذي ذهب إلى أن عقوبة الاعدام ليس لها مايبررها، لأنه لايمكن أن يُقال إن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الفرد على إعدامه. ويرد هيجل على هـذه النظرية بقوله إن الدولة ليست عقـداً، ولا حماية الافراد والمحافظة عليهم غايتها المطلقة. بل إن الدولة هي على العكس غاية

(*) سيزار بيكاريا (١٧٣٨ ــ ١٧٩٤) ــ مشرع وعالم اقتصاد ايطالي ولد في ميلانو وأصبح استاذاً للقانون والاقتصاد في جامعتها. سبق في محاضراته الاقتصادية نظريات آدم سميث ونظريات مالتوس في السكان، وفي نظرياته القانونية أدان مصادرة الممتلكات، والتعذيب، وعقوبة الاعدام ودافع عن إمكان منع الجريمة عن طريق التربية وكان لأفكاره أثر ضخم في روسيا وفرنسا (المترجم).

(١) فلسفة الحق. فقرة ١٠٠ (ملحق).

أعلى من الفرد، وحياة الفرد يمكن في ظروف معينة أن يُضحى بها في سبيل غايات الدولة. ومن هنا يؤيد هيجل عقوبة الإعدام، وإنْ كان يميل إلى حصرها في نطاق ضيق. ويرى أن مهاجمة «بيكاريا» لعقوبة الاعدام كان خيراً لأنه أحدث لوناً من الاعتدال والاتزان مكّن الناس من التفرقة بين الجرائم التي تستحق عقوبة الاعدام والجرائم التي لاتستحق ذلك، كما جعل عقوبة الإعدام غير شائعة وهكذا ينبغي أن تكون الحال في العقوبات المتطرفة أو القصوى في القانون.

٥٥٤ ــ وحماية الحق واستعادته من خلال العقوبة ينهي دائرة الحق المجرد. وننتقل بعد ذلك إلى الأخلاقية Morality أو الأخلاق الذاتية. وقد يكون من المفيد، قبل أن ننتقل إلى القسم التالي، أن نبين إلى أي حد إنحرف هيجل في هذا القسم الحالي، عن التفسير الدقيق للمنهج الجدلي.

لقد سرنا من خلال مثلث هو: (١) الملكية (٢) العقد (٣) الخطأ. ومن المستيحل استحالة قاطعة أن نعرف المعنى الذي يكون فيه العقد ضداً للملكية. كما أنه من المستحيل أيضاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون الخطأ هو وحدة الملكية والعقد، صحيح أن ما يظهر أنه قد تم استنباطه في «الموسوعة» ليس هو الخطأ ذاته، ولكنه الصراع بين الخطأ والحق، ولهذا السبب يُعنون هذا القسم هناك باسم «الحق ضد الخطأ» في حين أن القسم الذي يقابله في فلسفة الحق يُسمى باسم «الخطأ» فحسب، لكنه يبدو أن اختلاف التسمية لايساعدنا في شيء على الإطلاق، فكما أننا وجدنا من الصعب أن نفهم كيف يكون الخطأ وحدة الملكية والعقد فإنه لاتزال هذه الصعوبة ذاتها قائمة إذا ما نظرنا إلى الصراع بين الخطأ والحق على أنه هو هذه الوحدة.

الفصل الثاني

الأخلاقية ***Morality*** (*)

٥٥٥ ــ الحق المجرد هو التموضع الخارجي للحرية. فالحرية تتجسّد في شيء ما ــ وتلك هي الملكية. ولم نكن نعنى قط في دائرة الحق المجرد بدراسة الحالة الداخلية للإرادة، أو بالوعي الذاتي للفرد. فلم ندرس، مثلاً، المشكلات المتعلقة بالباعث، والنية، أمّا الأخلاقية فهي ليست شيئاً خارجياً كالملكية ولكنها بالضرورة تهتم بحالة النفس: فهي موضوع يتعلق بالضمير الداخلي للفرد. ويستخدم هيجل كلمة الأخلاقية بمعنى ضيق خاص به هو نفسه، وهو المعنى الذي سوف نشرحه بعد قليل لكن المهم الآن هو إدراك أن الفارق الرئيسي بين الحق المجرد والأخلاقية هو أن الأول يوجد ويتجسّد في العالم الخارجي في حين أن الثانية مسألة تتصل بالوعي الداخلي.

٥٥٦ ــ وينكشف الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاقية من خلال تأمل الجريمة والعقاب. إذ يكشف الخطأ، ولاسيما الجريمة ــ ولأول مرة ــ أن هناك فارقاً وتضاداً بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية، ذلك لأن الارادة الجزئية أو الفردية في حالة الجريمة تضع نفسها ضد الإرادة الكلية. لكن الفكرة الشاملة للارادة تتطلب أن كلية الإرادة وطبيعتها الجوهرية أو ذاتها الحقة هي كليتها: ومن ثم فإن الإرادة الفردية حين تعارض الارادة الكلية، في حالة الجريمة تضع نفسها في تعارض مع ذاتها الحقة. وهكذا تخالف هذه الارادة الفكرة الشاملة عن الارادة. فهناك شرخ أو تنافر بين الارادة على نحو ما هي موجودة، والارادة على نحو ما ينبغي أن تكون[1]. وهذا الذي «ينبغي أن يكون» هو، بصفة عامة، عنصر الإلزام في

(*) المقصود بالأخلاقية: الأخلاق الذاتية أو الأخلاقية الفردية أو أخلاق الضمير أو الأخلاق بالمعنى الشائع لهذه الكلمة، في حين أن الفصل الثالث هو الأخلاق الاجتماعية كما تتمثل في المؤسسات والمنظمات الاجتماعية المختلفة على نحو ما سنرى فيها بعد (المترجم).

(١) لن تتضح هذه الفقرة إلاّ إذا أدرك القارىء بوضوح المعنى الذي يستخدم فيه هيجل كلمة =

الأخلاق، وتلك صفة يتصف بها الوجود الداخلي للذات: فهو ينبغي أن يختلف عما هو عليه الآن. وهكذا نجد لدينا الآن بالفعل الجوانية التي هي سمة الأخلاقية والتي تميزها عن الحق المجرد. لكن ذلك لايمثل بعد الاستنباط الكامل للاخلاق. لقد استنبطنا وجود تنافر بين الارادة وفكرتها الشاملة، وهذا التنافر هو سلب محض. فالإرادة الجزئية، في معارضتها للارادة الكلية، تسلب هذه الأخيرة، وهي حين تفعل ذلك فإنها تسلب الحق، والعقوبة هي سلب لهذا السلب. وهذا السلب للسلب هو الذي يعطينا الفكرة الإيجابية عن الأخلاقية. ذلك لأن التصدع بين الارادة وفكرتها الشاملة هو السلب، إنه سلب للارادة الكلية أو الحق عن طريق

= الفكرة الشاملة. وإستخدام هيجل لهذه الكلمة في ثلاثة مجالات مختلفة قد سبب للقارىء المبتدىء شيئاً من الارتباك والخلط:

أولاً: هناك الفكرة الشاملة. وهي مقولة من مقولات المنطق الخالص التي تلغي مقولات الماهية وتجاوزها، وتحل محلها.

ثانياً: يشير هيجل إلى أي مقولة من مقولات المنطق بأنها فكرة شاملة: فالوجود والصيرورة، والظاهر ــ هي كلها أفكار شاملة، وهي تختلف عن مُثل أفلاطون من حيث أنها كليات غير حسية وضرورية، كما أنها ليست مجردة لكنها كليات تنمو نمواً ذاتياً وتتفرع إلى أنواع.

ثالثاً: يتحدث هيجل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية: أفكار شاملة للانسان، والحرية، والنبات، والحيوان، أو كما هي الحال هنا، أفكار شاملة عن الإرادة.

وهذا اللون من الأفكار الشاملة يختلف عن اللون الثاني أعني عن المقولات الخالصة من حيث أن هذه الأفكار الشاملة لاتنطبق على جميع الأشياء في الكون كما هي الحال في المقولات. ولكنها تنطبق على أشياء جزئية خاصة، كالإنسان، والحيوان، والإرادة.. الخ. والأفكار الشاملة لهذه الأشياء هي تصوراتها، أو الأفكار العامة عنها تماماً كما هي الحال في مُثل أفلاطون: فهناك مثال للانسان، ومثال للنبات.. إلخ. لكنها تختلف عن مثال أفلاطون من النواحي الآتية:

لقد وصل أفلاطون إلى مُثله عن طريق الاستقراء التجريبي فحسب، ومن ثمّ فهي ليست ضرورية. أمّا الأفكار الشاملة عند هيجل فهي مستنبطة، وهي من ثمّ تصورات ضرورية.

ومن ناحية أخرى فإن مُثل أفلاطون مجردة وهي لهذا عقيمة ميتة. أمّا الأفكار الشاملة عند هيجل فهي تولّد أضدادها. وهكذا تتفرع إلى أنواع تخرج من جوفها، لكنها شأنها شأن مُثل أفلاطون عبارة عن تعريفات وهي تعطينا الطبيعة الجوهرية للشيء أو ما ينبغي أن يكون عليه الشيء. ومن هنا نجد أن الفكرة الشاملة للإرادة هي ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة.

الإرادة الفردية. ومن ثمّ فسلب السلب هو سلب لهذا التصدع، أعني أنه يمثل الانسجام بين فكرة الارادة الفردية وبين الفكرة الشاملة للارادة. وإذا ما أصبحت الارادة الفردية متفقة على هذا النحو مع فكرتها الشاملة، أعني إذا ما أصبحت ما ينبغي أن تكون، فإننا بذلك نصل إلى الأخلاقية.

٥٥٧ ــ ويصف هيجل هذا المسار بأنه عودة الارادة مرة أخرى إلى ذاتها. فالارادة في الحق المجرد تخرج عن ذاتها إلى الخارج وتتجسّد في الأشياء الخارجية فتصبح مُلكية، والملكية هي الحرية، أو هي الارادة حين تصبح خارجية عن نفسها. أمّا في الأخلاقية فهي تعود إلى ذاتيتها الخاصة، فهي لم تعد الشيء الذي توجد فيه إرادتي ولكنها الآن أنا أو الذات الداخلية التي توجد حريتها الخاصة في ذاتها، في وضعها الداخلي بوصفها الأنا الأخلاقية.

٥٥٨ ــ ولّما كانت كلمة الأخلاقية Morality كما يستخدمها هيجل لاتنطبق إلاّ على الحالة الداخلية للارداة، فإن استخدامها على هذا النحو يمثل إستخدامها في مجال ضيق جداً عن المجال الشائع الذي تُستخدم فيه هذه الكلمة عادة. فالأخلاق عند هيجل شيء ذاتي خالص، ومن ثمّ فهي تستبعد جميع الواجبات الوضعية المرتبطة بالأسرة، المجتمع، والدولة لأنها كلها تمثل مؤسسات موضوعية، بل حتى ما يوصف في الحديث الشائع بصفة خاصة على أنه أخلاق كالطهارة أو العفة، فإنه لايندرج، فيما يرى هيجل، تحت إسم الأخلاق على الاطلاق. ذلك لأن العلاقات الجنسية مسألة تتصل بالأسرة، في حين أن الاسرة والمجتمع والدولة هي منظمات لم توجد بعد، لأنها لم تُستنبط حتى الآن، لكنها سوف تأتي فيما بعد تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية. ولايمكن أن يُتهم هيجل في هذا الموضوع بالتهمة المضادة أعني بأنه حطّ من شأن واجبات الفرد في الأسرة والدولة عندما لم يدرج هذه الواجبات تحت إسم الأخلاق. بل على العكس تماماً، فالمسألة مسألة مصطلحات فحسب. فقد اختار أن يستخدم مصطلح الأخلاق ليعني به مجالاً ضيقاً عن معناه الشائع، وما دمنا قد فهمنا المعنى الذي يستخدم فيه المصطلح فلن يقع ضرر ما.

٥٥٩ ــ الأخلاقية، كالحق المجرد، وحيدة الجانب. فالحق المجرد موضوعي تماماً فهو يتمركز في شيء خارجي، في حين أنه لايكترث بالحالة الداخلية للذات: بواعثها وأهدافها. أمّا الأخلاقية فهي الجانب الأحادي الآخر والمقابل للحق المجرد، لأنها الذاتية الخالصة التي لاتتحقق في العالم الخارجي في صورة

منظمات موضوعية، أو قـلْ إنها حين تفعل ذلك تكفّ عن أن تكون أخلاقاً فردية وتتحول إلى الأخلاق الاجتماعية. أمّا الأخلاق الاجتماعية فهي من ناحية ثالثة: الوحدة العينية بين الموضوعية والذاتية في دائرة الروح الموضوعي، حتى إنه ليمكن القول بأن الأخلاق الفردية ذاتها لاترى النور إلاّ حين تجاوز ذاتها وتنتقل إلـى الأخلاق الاجتماعية. ذلك لأننا لو عرّفنا الأخلاقية بأنها إتفاق الارادة الموجودة مع فكرتها الشاملة أعني مع الارادة الكلية لوجدنا عندئذٍ أن هذا الاتفاق لايـظهر بالفعل حتى نصل إلى مرحلة الأخلاق الاجتماعية، فها هنا، فقط، تتفق الارادة مع ذاتها إتفاقاً كاملا. والتطور التالي في هذه الدائرة أعني في دائرة الأخلاقية هو عملية تنشد بلوغ هذا الاتفاق، أي أنها تهدف إلى رأب الصدع الذي ظهر بين الارادة وفكرتها الشاملة، ولهذا السبب نجد أن الأخلاقية هي دائرة ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن.

٥٦٠ ــ الأخلاقية هي عودة الارادة إلى ذاتها، عودتها من عالم الأشياء الخارجية إلى نفسها بحيث تتمركز في الداخل، ولهذا السبب نجد أن الإرادة هنا لامتناهية ومحددة ذاتياً. وتظهر هذه النتيجة نفسها إذا ما لاحظنا أننا نجد لدينا في دائرة الأخلاق سلباً للسلب (فقرة ٥٥٦). والسلب بصفة عامة هو دائرة المتناهي، وسلب السلب هو دائرة اللامتناهي الذي امتص ضده في جوفه (٢٠٤). ومن ثمّ فالإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها أي أنها محددة تحديداً ذاتياً. لقد كانت الارادة في مجال الحق المجرد محددة بواسطة الشيء الخارجي وهـو الملكية، لأن موضوعها شيء خارجي، أمّا الإرادة الآن فقد عادت إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها. والقول بأن الادارة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا بصفة عامة: حق الذات. فلقد أبرز لنا الحق المجرد أو التشريعي مجموعة من الأوامر والنواهي التي تفرض نفسها على الارادة من مصدر خارجي هو الشيء. فوضع الارادة في دائرة الأخلاق هو أنها لاتتعرّف فحسب على سلطة خارجية محض تفرض عليها، ولكنها تتعرّف فحسب على أوامرها الخاصة التي يصدرها عقلها هي (أو ضميرها). فأنا لا أستطيع بصفتي موجوداً عاقلاً أن أخضع لأوامر تُفرض علي، لا أكون أنا نفسي مقتنعاً بأنها حق أو معقولة. فما يستحسنه ضميري الخاص هو وحده الذي يمكن أن يكون قانوناً لي؛ وهذا هو حق الذات وهو مصدر فكرة الديمقراطية، وكذلك «الحق في الحكم الذاتي» الذي يقال عادة إنه المبدأ الذي تستلهمه البروتستانتية.

ولّما كانت الأخلاقية تجريداً من جانب واحد ينبغي أن تصححه الأخلاق

الاجتماعية، فإن حق الذات هو نفسه تجريد من جانب واحد أيضاً أو هو بمثابة نصف الحقيقة إذا ما نُظِر إليه في تجريد لحق مماثل هو حق الموضوع. ويظهر هذا الحق الأخير في الأخلاق الاجتماعية حيث تظهر المؤسسات الموضوعية كالأسرة، والمجتمع، مطالبة بحقها في السيطرة على الذات الفردية. فالإنسان لابدّ له، بوصفه موجوداً عاقلاً ولامتناهياً، أن يحدد نفسه بنفسه وإلاّ يسمح بأي تحدد من مصدر خارجي. صحيح أن أوامر الأسرة والدولة بمثابة التحديد الخارجي للفرد لأنها تعد الجانب الموضوعي في دائرة الأخلاق، لكن سوف يتضح في الوقت المناسب، أن هذه الموضوعية، ليست سوى إسقاط الذات من داخلها على الخارج، وأن الموضوع ليس شيئاً آخر سوى الذات وقد أصبحت موضوعية، وبالتالي فإن الذات حين تحكم بواسطة هذه الموضوعية فإنها في الواقع لايحكمها إلاّ ذاتها فحسب. فأنا حين أطيع الأوامر الحقيقية للدولة، فأنا لا أطيع سوى ذاتي الحقة وحدها، أعني ذاتي الكلية. لكن إذا ما أخذنا حق الذات الذي يمثل نصف الحقيقة ونظرنا إليه منفصلاً عن حق الموضوع ودرسناه كما لو كان الحقيقة الكاملة والنهائية لأصبحت، عندئذٍ، شراً من حيث المبدأ. فسوف تدّعي الذات الفردية، في هذه الحالة، أنها هي وحدها المشرِّع المطلق لنفسها، وأنها لاتخضع لأي رقابة أيّاً كان نوعها، وسوف يزعم الفرد أنه حر يفعل ما يشاء، وسوف يقيم أهواءه وأحلامه، ونزوات إرادته بوصفها السلطة الوحيدة التي يلجأ إليها. وهذا هو أساس المبدأ النظري للمذهب الفوضوي Anarchism(*) في مجال السياسة وهو المذهب الذي يركز أهمية خاصة على حق الذات وينكر كل وظيفة للدولة.

٥٦١ — وتمر الأخلاقية بثلاث مراحل هي (١) الغرض (٢) النية والرفاهية (٣) الخير والشر. ولايمكن أن يُقال إن الأخلاق أصبحت موجودة وجوداً حقيقياً إلاّ في المرحلة الأخيرة وحدها. أمّا المرحلتان الأوليتان فهما عاملان في المرحلة الثالثة فحسب.

(*) مذهب سياسي وإقتصادي متطرف يرى دعاته أن جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها ولاضرورة لها، والدولة عندهم هي أداة الاستبداد في كل نظام اجتماعي والملكية الفردية مبعث الظلم. ومن ثمّ ينادون بإلغاء الملكية الفردية والثورة على الدولة وإقامة مجتمع يرتكز على التعاون الطوعي بين الأفراد ومن قادة هذا المذهب في القرن التاسع عشر: وليم جودون، وبرودون وباكونين وغيرهم (المترجم).

القسم الأول

الغرض Purpose

٥٦٢ ــ الإرادة هي بالضرورة الأنا وهي تعمل أو في حالة أداء الفعل، وهي بذلك تتميز عن المعرفة التي هي الأنا وهي تفكر. ولّما كانت الأخلاقية مسألة متعلقة بالارادة فهي إذنْ موضوع يتصل بالفعل أو العمل، فلابدّ للإرادة أن تخرج إلى الفعل. ويمكن للارادة أن تمارس الفعل في الأشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي وحدها؛ ومضمون فعلها هو إحداث تغير في هذا العالم الخارجي. لكن لّما كانت الموضوعات الخارجية مرتبطة بجميع الموضوعات الأخرى بحيث لايوجد موضوع معزول عن غيره وإنما الكل يرتبط بعلاقة السببية والضرورة، فإن الفعل الذي أقوم به يؤدّي إلى سلسلة من النتائج. ولّما كان هذا العالم الخارجي هو دائرة العَرَضية واللامعقول فإنني لا أستطيع أن أتنبأ بجميع النتائج التي يؤدّي إليها الفعل الذي أقوم به. إنني حين أقوم بسلوك ما، فإنني أضع جزءاً من ذاتي، إنْ صحّ التعبير، في هذا السلوك أو أضع جانباً من نفسي في مجرى الأحداث الخارجية اللانهائية الذي قد يحملها إلى أجواء بعيدة وغريبة، لكني في دائرة الأخلاق، بوصفي محدداً تحديداً ذاتياً، لا أسمح بشيء لايخرج من ذاتي يُفرض عليّ، بل إن ما تريده الإرادة هو وحده الذي يحرّكها ويجعلها تعمل، لأنها لو ارتبطت بما لاتريده فإنها تكون قد ارتبطت بما ليس منها بشيء وليس هو ذاتها . ولذلك فليس في استطاعتي أن أعزو لنفسي جميع النتائج غير المتوقعة لسلوكي، لأن افتراض مسؤوليتي عن حادثة ما يعني افتراض ارتباطها بي، وليس في استطاعتي التسليم بذلك بصدد حادثة لاتقع في مجال وعيي حين أعمل أو أسلك سلوكاً معيناً، وبالتالي لاتخرج من ذاتي أنا؛ ولو فعلت ذلك لانتهكت مبدأ تحديدي لذاتي، ولانتهكت مبدأ حق الذات. وهكذا فإن حق الذات، الذي هو أساس الأخلاقية، (على نحو ما تتميز عن الأخلاق الاجتماعية) يعني أن الذات ينبغي أن تكون مسؤولة فقط عمّا هو موجود في غرضها.

القسم الثاني

النية والرفاهية Intention - Will - being

٥٦٣ ــ تُستخدم كلمتي الغرض والنية عادة على أنهما مترادفتان غير أن

هيجل يصرّ على استخدام الكلمة الأخيرة (النية أو القصد Intention) بمعنى خاص.

أساس حق الذات هو أن تنكر النتائج المترتبة على فعلها والتي لاتستطيع التنبؤ بها على اعتبار أن هذه النتائج ليست نتائج لإرادتها هي ولكنها نتائج لقوى خارجية أدّت بفعل إرادتها إلى سلسلة من الحوادث لم تكن في الحسبان، وهذه النتائج غير المتوقعة، ما دمنا ندرس الذات، هي نتائج عَرَضية وطائشة وطارئة لأنها يمكن أن تكون أي شيء. فأكلي لقطعة من المحار Oyster يمكن من الناحية النظرية أن يحدث أثراً في انهيار امبراطورية، ففي استطاعة أي شخص حاذق أن يخترع مجموعة من الحلقات الوسطى في سلسلة الأحداث وذلك لأنها عَرَضية وليست ضرورية، وأنا لست مسؤولاً عن النتائج غير المنتظرة لسلوكي ولكن ذلك يعني في الوقت نفسه أنني مسؤول عن النتائج الضرورية المترتبة على سلوكي، ولابدّ أن تكون في نيتي حتى ولو كانت نتائج لا أستطيع بسبب غبائي أو جهلي، أن أتوقعها أو أن أعتبرها موجودة في الغرض الذي استهدفته. ويصدق ذلك في جميع الأحوال باستثناء حالات الجنون، أو الاختلال العقلي، أو حالة الأطفال.. لأنني في جميع هذه الحالات لست موجوداً عاقلاً بالفعل رغم أنني كذلك بالقوة. وبالتالي فلا يمكن أن يُنظر إلى النتائج الضرورية للفعل على أنها جانب من الفعل ذاته، لأنها هي سلوكي ما دمت مسؤولاً عنها، وهي في الواقع تؤلف الطبيعة الداخلية الكلية والجوهرية للفعل، فلو أنني صوبت مسدسا نحو رأس شخص ما ثم ضغطت بإصبعي على الزناد فإن النتيجة الضرورية لهذا الفعل هي مصرع هذا الشخص بصرف النظر عن الأسباب المضادة غير المتوقعة، والضغط بإصبعي على الزناد، وهو كل ما فعلته، عمل في حد ذاته تافه جداً، لكن الطبيعة الجوهرية لفعلي هذا هي أنه جريمة قتل. ولا يكمن ذلك في الفعل نفسه بل في نتيجته. لهذا ينبغي عليّ أن أعرف النتائج الضرورية لأفعالي. كما ينبغي عليّ أن أعرف طابعها الجوهري، وهذا الطابع الجوهري للفعل الذي أريده هو ما يسميه هيجل بالنية Intention. وإذا كان الغرض يشمل جميع النتائج المنتظرة لفعلي، فإن النية لاتشمل سوى تلك النتائج المنتظرة التي ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالفعل وتشكل طابعه الخاص.

٥٦٤ ــ إلى جانب أن الفرد وجود كلي فهو أيضاً وجود جزئي، وهو من هذه الزاوية له: رغبات جزئية، وأهداف، وحاجات.. الخ. وله الحق في إشباع هذه الجوانب الجزئية بأفعاله ما دام مضمونها لايعارض الإرادة الكلية. ومن هنا كان لكل فعل؛ بالإضافة إلى الغرض والنية، غايته الجزئية. فلو أنني أطلقت

الرصاص على شخص ما، فإن غرضي يشمل جميع نتائج الفعل المنتظرة والتي تقبلها الإرادة. أمّا النية فهي الطابع الكلي للفعل أو النتيجة الضرورية وهي موت الرجل أو القتل. ولكني لم أرتكب القتل لمجرد القتل وإنما لغاية جزئية تبدو ذات قيمة عندي بوصفي فرداً كأن تكون مثلا القضاء على منافس لي في الحب، وقد تكون غايتي هذه خيراً أو شراً، وإنْ كانت التفرقة بين الخير والشر لاتتصل بالموضوع في هذه اللحظة الراهنة لأنها لن تظهر إلاّ في القسم القادم.

ويمكن أن تكون هذه الغايات الذاتية متساوية من حيث الرتبة والأهمية، أو يمكن لغاية منها أن تندرج تحت غاية أخرى بحيث تكون وسيلة لتحقيق ثالثة. وحين تلتئم هذه الغايات في هدف واحد عام فإنها عندئذٍ تشكّل ما يُسمى بالرفاهية. والرفاهية هي نفسها السعادة Happiness التي سبق أن استنبطناها تحت عنوان العقل العملي (فقرة ٥١٧)، فيما عدا أن الرفاهية تظهر في مجال الأخلاق بوصفها عنصراً أخلاقياً في حين أن السعادة لاتظهر على هذا النحو، فللذات الحق في أن تنشد رفاهيتها وهذا الحق هو جانبها الأخلاقي. والنظرية التي تحطّ من قدر الأعمال العظيمة وتخسف بإنتاج العظماء وتسعى دائمًا إلى أن تنسب إليهم دوافع رخيصة وأنانية وغروراً باطلا وما إلى ذلك، هي بالضرورة نظرية سطحية لاقيمة لها لما يأتي: أولاً: لأن الإشباع الذاتي للفرد عن طريق عمله، وإرضاء حاجات الفرد وغاياته، وتحقيق رفاهيته، هي كلها حقوق، وبالتالي فهي مشروعة تماماً. ثانيا: هذه الغايات الجزئية لاتغير شيئاً من الحقيقة القائلة بأن الفرد حين ينجز عملاً عظيما، فإنه ينشد كذلك غاية كلية. فمع أننا نسلم بأن الشاعر وهو يكتب شعره قد يجعل زوجته موضع تفكيره، أو حتى أمواله الخاصة، فإنه من الخطأ سيكولوجياً أن نفترض أن ذلك هو دافعه الوحيد، وأن قصيدته لاتمثل عنده غاية كلية في طابعها وذات قيمة مطلقة.

٥٦٥ ــ ولقد نشأت النظرة التي ترى أن الأخلاق لابدّ أن تشن حربا عواناً ضد الإشباع الشخصي للفرد، وأن على الفرد: «أن يتخلّص من كراهية ما يتطلبه الواجب»[١] من نفس الطريقة المجردة في النظر إلى الموضوع.

---

(١) من أقوال الشاعر الألماني «شيللر» التي أراد بها أن يقلد في سخرية النظرة الكانتية التي ترى أن الفعل الخير يفقد قيمته الخلقية لو صدر عن ميل بدلاً من صدوره عن الواجب.

القسم الثالث

الخير والشر Goodness & Wickedness

٥٦٦ ـ لقد طوّرنا الآن عوامل الإرادة في الفعل الخقي وأعني بها الغرض والنية، والرفاهية، لكن الأخلاق نفسها لاتزال مفقودة حتى الآن. ولقد كانت النقطة التي بدأنا منها في هذا الفصل هي التناقص الذي ظهر في حالة الجريمة بين الإرادة وفكرتها الشاملة أعني بين الارادة الفردية والإرادة الكلية. ولقد رأينا أن الفرد لابدّ أن يعمل، ولابدّ أن يكون لعمله غرض ونية وغاية، ولو أننا جمعنا هذه الاعتبارات فستكون لدينا النتيجة الآتية وهي أن الغايات والنوايا، والأهداف الخاصة بإرادة الفرد لابدّ أن تتفق مع الإرادة الكلية، وتلك هي الأخلاق. واتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير، فالإرادة التي تتفق مع الفكرة الشاملة للإرادة أعني مع كليتها تكون في هذه الحالة خيراً، والإرادة التي تعارض الكلية تكون شراً لأنها لاتكشف إلّا عن الأهواء والنزوات الخاصة وتجعل من نفسها قانوناً يعارض العقل، ويعارض الكلي. فهذه الأهواء والرغبات والنزوات هي في جوهرها جزئية وليس لها أي صفة من صفات الكلية: إنها غاياتي أنا فحسب ولاشيء غير ذلك، أو هي أهوائي ونزواتي وإرادتي أنا الخاصة، وبالتالي فليس لها صحة القانون. فما هو كلي في إرادتي ليس تلك الغايات الجزئية وإنما هو عنصر العقل، والعقل بوصفه كلياً يمكن أن يكون قانوناً. وإرادتي، بوصفها إرادة عاقلة، كلية، وهي متحدة مع الارادة الكلية. لكن إرادتي من حيث هي إرادة لامعقولة متعلقة بنزوات طارئة فإنها مسألة خاصة بي أنا؛ ومن هنا فإن الارادة التي تنشد العقلانية، أي التي تنشد سيادة العقل في العالم هي الإرادة الخيرة. والواقع أن تعبير «الارادة الكلية» لايعني شيئاً سوى الارادة العاقلة. فبمقدار ما تكون إرادتي عاقلة فإنها لن تكون إرادتي فحسب، وإنما ستكون كلية لأن العقل هو الكلي؛ إنه ما هو مشترك بين الموجودات العاقلة جميعاً في حين أن إرادتي الخاصة وأهوائي ونزواتي هي شيء خاص بي فحسب، ومن هنا فإنني حين أريد شيئاً عقليا فإن إرادتي سوف تتفق مع الإرادة الكلية أو سوف تتفق مع فكرتها الشاملة وهي من ثمّ خير. أمّا حين تريد غايات خاصة فحسب، غايات ليست عقلية، فإنها ستكون في هذه الحالة شراً. ولقد سبق أن رأينا أن مجرد إرادتي لغايات خاصة ليس في حد ذاته شراً لأن هذه الغايات قد تكون في جوهرها معقولة، ومن ثمّ كلية على الرغم من أنني قد أنشدها تحقيقاً لرفاهيتي الخاصة أو لسعادتي الشخصية، لكن حين تكون غاياتي هي غايات خاصة

بي أنا فحسب، حين تكون في طبيعتها ضد الكلي فإنني في هذه الحالة اقترف الشر.

٥٦٧ ــ الأخلاق، إذن تعتمد على إرادتنا للكلي والعقلي وفعلها تبعاً له. فالسلوك الخير هو السلوك العاقل. لكن هذا القول لايعطينا سوى قاعدة مجردة وفارغة لأنه لايزودنا بأي إجابة عن السؤال التالي: ما هي الأفعال العاقلة والكلية؟ وما هي الغايات العاقلة والكلية؟ إن النقطة التي وصلنا إليها هي نفس النقطة التي وصل إليها كانط حين رأى أن ما هو جوهري للعقل الخلقي هو كليته، ومن هنا كان معيار الفعل الخلقي عنده هو قابليته لأن يتشكل في صيغة قانون عام. لكن ذلك لايعني سوى أن الاتساق المنطقي في الفعل هو معيار الخيرية كما سبق أن رأينا. والاتساق المنطقي، أو مراعاة قانون الهوية والتناقض، هو أعلى فكرة يمكن لكانط تشكيلها عن العقل، لأن فلسفته لايزال يسيطر عليها الفهم. وما يطلق عليه كانط اسم العقل هو الهوية المحض وانعدام التناقض وهما قانونا الفهم، ومن هنا فإنك حين تسلك سلوكاً غير متناقض فإنك، عند كانط، تسلك سلوكاً عاقلاً وهذا هو: السلوك الأخلاقي. وإلى هذا الحد تكون القاعدة الأخلاقية الهيجلية هي ذاتها القاعدة الكانطية: فالفعل العقلي أو السلوك العاقل هو الفعل الكلي. لكن كانط لم يذهب قط أبعد من ذلك ، أعني أبعد من الاتساق المحض، فلا شيء جديد يمكن أن يظهـر منه. ومن هنا كان من المستحيل أن تُستنبط من مبادئه أية واجبات إيجابية أو أن تُعرف ما هي الأفعال العقلية والخلقية.

٥٦٨ ــ أمّا المبدأ الهيجلي عن العقل فهو ليس الاتساق المحض، ولكنه الكلي الذي يميز نفسه تميزاً ذاتيا، ومن ثمّ كان من الممكن عند هيجل أن تُستنبط الواجبات الموضوعية من القاعدة التي تقول «اسلك سلوكاً عقليا» وإن كان ذلك لم يحدث حتى الآن. فما زلنا مع أوامر فارغة بأن تعمل ما هو كلي. ذلـك لأن الواجبات الموضوعية التي تخرج من هذه القاعدة لاتظهر في دائرة الأخلاق على الاطلاق لكنها تظهر فحسب تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية.

ولهذا فعلينا ألاّ نتوقع استنباط هذه الواجبات الموضوعية في هذا الفصل وألاّ نتوقع أن نذهب أبعد من القاعدة العامة: اسلك سلوكاً عقلياً أو افعل ماهو كلي، أمّا الأفعال التي تعتبر كلية وعقلية ولماذا كانت كذلك، فهذه موضوعات سوف تدرسها دائرة الأخلاق الاجتماعية.

٥٦٩ ــ بقيت ملاحظة أخرى لابدّ أن نسـوقها هنـا وهي أن وضع الأخلاق كشيء متميز عن الأخلاق الاجتماعية هو وضع يمثل حق الذات. فالذات

تدّعي هنا أنها تحدد نفسها على نحو مطلق وأنها قانون نفسها.

وهذا يعني أنني لن ألجأ إلاّ إلى ذاتي وحدها للإجابة عن السؤال: ما هي الأفعال الكلية أو العقلية أو الخيرة؛ أعني أنني سوف أبحث داخل نفسي، أو داخل صدري، عن إجابة لهذا السؤال: ولـمّا كنت موجوداً عاقلاً فإنني أدّعي أنني أستطيع أن أعرف بيقين مطلق ما هو عقلي، وما هو كلي، وما هو خير من مصادري الداخلية الخاصة في وعيي وحده. وهذا الموقف هو موقف الضمير الذي يظهر هنا في دائرة الأخلاق.

٥٧٠ ــ وإذا أردنا أن نلخص المناقشة السالفة قلنا: إن الخير يُعرّف بأنه اتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة. والفكرة الشاملة للارادة هي الارادة بوصفها كلية، وما هو كلي هو العقل. وبالتالي فالخير يتوقف على السلوك العقلي، عندما تريد الارادة شيئاً عقليا فإنها في الحال لاتكون الإرادة الفردية لكنها تكون عندئذ الارادة الكلية. وهوية الإرادة الجزئية مع الإرادة الكلية، أعني اتحاد الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير. أمّا الشر فهو اتباع الارادة لأهوائها ونزواتها اللاعقلية ولغايتها الخاصة المعارضة للعقل أو المضادة للارادة الكلية. وما دامت الطبيعة الجوهرية للارادة هي كليتها فإن الإرادة التي تريد الشر لاتتفق مع ذاتها الحقة، وإنما هي وجود يناقض نفسه. والضمير هو إدعاء الفرد، بوصفه موجوداً عاقلاً، أنه محدد تحديداً ذاتياً، وانه يجد، بداخل نفسه أو في داخل عقله الذاتي الخاص، العقل الكلي أو قانون الخير.

الفصل الثالث

الأخلاق الاجتماعية ***Social Ethics***

٥٧١ ـ استنباط الأخلاق الاجتماعية من الأخلاقية Morality، على نحو منا ذكره هيجل(١)، غامض إلى أقصى حد، لكن معناه، إنْ كنت قد فهمته حقاً، هو كما يلي: لقد وصلنا الآن إلى الضمير من ناحية، وإلى الخير من ناحية أخرى لكن الخير فارغ ومجرد تماماً: فهو بغير مضمون على الإطلاق. لأنه الصورة الفارغة للكلية فحسب، وتعريفه هو الكلية في حالة فعل. لكن من المستحيل أن يقول ما هي الأفعال الجزئية التي تملك هذه الكلية، وهكذا نجد أن الخير في ذاته ليس شيئاً جزئياً أو فعلاً عينياً على الإطلاق، لأنه مجرد فكرة عامة أو هو تجريد فحسب، إنه الكلية التي ترادف العدم لأنها بغير مضمون تماماً. والضمير من ناحية أخرى هو هـذه الكلية الفارغة نفسها لأنه، بدوره، لايعرف ما هي واجباته لكنه يعرف بصفة عامة فحسب أنها لابدّ أن تنبع من ذاته إذا ما كانت له واجبات على الإطلاق، وهو وحده الذي يحكم ويحدد نوع هذه الواجبات. لكنا لانستطيع حتى الآن أن نقول ما هي هذه الواجبات أو ماذا عساها أن تكون. ومن هنا فإن الضمير، مثل الخير، خلو من المضمون أو هو فارغ وتجريد محض، وهو ليس فارغاً فحسب لكنه كذلك كلي فارغ، لأنه الذات أو الأنا، إنه الأنا = أنا، والأنا هي بالضرورة كلية، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض. كذلك لانستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ. لأنه الذات أو الأنا، إنه الأنا = أنا، والأنا هي بالضرورة كلية، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض. كذلك لانستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ. ولّما كان من غير الممكن أن نحدد أياً منهما أكثر من ذلك، فإنه من المستحيل أن نحدد

---

(١) في «فلسفة الروح» فقرة رقم ٥١٢، وفي فلسفة الحق فقرة ١٤١.

أي فارق بينهما لأن تحديد أي اختلاف بينهما بمعنى تحديد صفة يملكها أحدهما دون الآخر. ومن ثم فإن ما لدينا الآن هو هوية مطلقة بين الضمير والخير.

الضمير، في دائرة الأخلاق، يمثل جانب الذاتية في حين يمثل الخير جانب الموضوعية. والقول بأن الضمير هو الذاتية الخالصة قول واضح. أمّا الخير فهو موضوعي لأنه موضوع الإرادة: إنه ما تريد الذات أن تفعله أو أن تنجزه في العالم الموضوعي، ومن ثمّ كانت هوية الضمير والخير التي وصلنا إليها الآن توّاً هي هوية الذاتية والموضوعية في دائرة الأخلاق. وهذه الهوية بين الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هي النظام الأخلاقي Ethical System الذي يتألّف من: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، وهو موضوع الأخلاق الاجتماعية. وتقسيم النظام الأخلاقي إلى الأسرة «والمجتمع» المدني، والدولة لم يحدث، بالطبع، حتى الآن، لكنا سوف نصل إليه بعد مجموعة من الاستنباطات المفصلة، ونحن نذكرها هنا على سبيل التوقع فحسب. إن كل ما علينا معرفته هنا هو أن فكرة الهوية بين الذاتية والموضوعية التي استنبطناها الآن هي بصفة عامة الفكرة الرئيسية في دائرة الأخلاق الاجتماعية. ذلك لأن النظام الأخلاقي يتألّف من المؤسسات الموجودة في العالم الخارجي وهي من ثم موضوعية . ولكن هذه المؤسسات أو المنظمات الموضوعية لاتشكل، من ناحية أخرى، أي آخر غريب يقف في تعارض مطلق مع الذات، لكنها بالضرورة نتاج الذات نفسها أو إسقاط من الذات لما بداخلها على العالم الخارجي. إنها الذات حين تخرج ذاتها إلى عالم الموضوعية. ومن هنا كانت موضوعية بمقدار ماهي ذاتية سواء بسواء. وما استنبطناه هو بالضبط هوية الذاتية والموضوعية. على أية حال فإن هذا الاستنباط لايعطينا سوى الفكرة العامة عن الدائرة التي سوف ندرسها بعد قليل لكنه لا يقدم لنا شيئاً عن المؤسسات الجزئية.

٥٧٢ ـ النظام الأخلاقي بوصفه مركب المثلث هو وحدة الحق المجرد والأخلاقية. لقد كان الحق المجرد موضوعياً خالصاً بينما كانت الأخلاقية ذاتية خالصة، أمّا النظام الأخلاقي فهو وحده الذاتي والموضوعي في هذه الدائرة.

٥٧٣ ـ النظام الأخلاقي هو هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة، وهي هوية كانت تبحث عنها في دائرة الأخلاق الذاتية لكنها لم تجدها، لأن هوية الإرادة الجزئية مع فكرتها الشاملة أي مع الارادة الكلية، كانت إلزاماً محضاً أو شيئاً ينبغي أن يكون لكنه ليس كائناً بالفعل. أمّا هنا فهذه الهوية موجودة بالفعل، موجودة وجوداً إيجابياً في صورة منظمات ومؤسسات. وهذه المنظمات والمؤسسات تمثل

الارادة الكلية وقد أصبحت موجودة بالفعل، أو هي العقلانية وقد تموضعت. ومن هنا هذه المنظمات تجسّد الذات الحقة للفرد. ذلك لأن الذات الحقة للفرد هي العقلانية والكلية ومن ثمّ كانت الأسرة والدولة مؤسسات أعلى من الفرد بمقدار ما ينفصل عنها أعني بمقدار ما تنحرف إرادته عن الإرادة الكلية، فالحقيقة الجوهرية للفرد هي الدولة، وما يمكن أن يضاد أو يعارض الدولة في الفرد هو الجانب غير الماهوي أو غير الحقيقي فيه. طبعاً على افتراض أن الدولة هي دولة حقيقية تتجسّد فيها الحرية، ولاتتجسّد فيها المصالح الأنانية الذاتية للأفراد أو بعض الطبقات كما حدث بالفعل في التاريخ. ومن هنا كانت الدولة غاية أعلى من الفرد، ولها الحق أن تطلب منه في ظروف معينة، أن يضحي بحياته في سبيل تحقيق غاياتها.

٥٧٤ ــ وكثيراً ما يُساق هذا الرأي الأخير للتدليل على رجعية هيجل، واستعداده الدائم لكبت الفرد لصالح الدولة. وإذا كنا نصرّ بإلحاح على النظر إلى مصالح الفرد على أنها بالضرورة تتعارض مع مصالح الدولة فسيكون هذا الاستنباط سليمًا، ولكن هيجل يرى أن الدولة هي الذات الحقيقية للفرد. ذلك لأن فرديته ذاتها لاتجد التعبير الكامل عنها إلاّ في الدولة لأن الدولة هي ببساطة الذات الحقة للفرد، أعني كليته وموضوعيته. ومن هنا كانت مصالح الدولة هي المصالح الحقيقية والجوهرية للفرد، والتضحية بمصالح الفرد من أجل الدولة هي تضحية من أجل ذاته العليا فقط وليس من أجل سلطة غريبة خارجية.

٥٧٥ ــ ولنفس هذا السبب فإننا نجد أن الواجبات التي تفرضها على الفرد عضويته في الأسرة، أو في المجتمع المدني، أو في الدولة، ينبغي ألاّ يُنظَر إليها على أنها قيود تحد حريته، بل يجب، على العكس، أن يُنظر إليها على أنها تجسيد لحريته: لأن الحرية لاتعني عدم الخضوع للقانون ولا انعدام كل قيد لكنها تعني أن تحدد نفسك وأن يحكمك قانونك الخاص. والدولة بقوانينها، وتقاليد الأسرة هي بالضبط ذلك الوجود الموضوعي لذات الفرد الحقيقية، وهو حين يطيعها إنما يطيع نفسه فحسب ويجد فيها حريته، أعني أن الواجب لايكون قيداً إلاّ على الإرادة الطبيعية، والأهواء، والرغبات الأنانية والدوافع الجزئية للفرد، وهذه كلها تؤلف الجانب غير الحقيقي من طبيعته. فالنظر إلى الزواج، مثلاً، على أنه يعني فقدان الحرية وضياعها يمثل وجهة نظر خاطئة لأن الفرد يجد في الزواج، على العكس، تحرره.

٥٧٦ ــ ولقد سبق أن ذكرنا في الفصل السابق أن الواجبات الإيجابية

للإنسان التي تنعدم في الكلية الفارغة للأخلاق الذاتية، سوف تظهر تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية. والواقع أن ما استنبطه هيجل بالفعل في الجزء الحالي من مذهبه ليس هو الواجبات بما هي كذلك، وإنما المؤسسات أو المنظمات. لكن العلاقات التي تربط بين الفرد ذاته وبين هذه المؤسسات هي واجباته. وعلى ذلك فإذا ما تمّ استنباط الأسرة لتضمن ذلك في الحال علاقة بالأبناء، وعلاقة الأبناء بعضهم ببعض، فواجبات كل فريق تظهر كنتيجة طبيعية متوقعة. وليس من الضروري أن نذكر في كل مناسبة أن مراعاة العلاقة السليمة بين الفرد والمنظمة الفلانية يؤدّي إلى كذا وكذا من الواجبات المعروفة جيداً، وأن أداء هذا الواجب المعتاد يؤدّي إلى كذا وكذا من الفضائل الجزئية. واستنباط المؤسسة أو المنظمة الفلانية يعني في الحال استنباط الواجبات والفضائل الجزئية المرتبطة بها.

وتمر الأخلاق الاجتماعية بثلاث مراحل هي (١) الأسرة (٢) المجتمع المدني (٣) الدولة.

«القسم الأول»

الأسـرة The Family

٥٧٧ ــ وحدة الأخلاقية الذاتية والموضوعية التي وصلنا إليها فيما سبق يطلق عليها هيجل اسم: الجوهر الأخلاقي. وقد يوحي مثل هذا الاستخدام لكلمة الجوهر بشيء من الحيرة والارتباك ولكنه على أي حال ليس حجر عثرة لانستطيع إزالته. فلقد كان الخير أو وحدة الإرادة مع فكرتها الشاملة في مجال الأخلاقية مجرد مثل أعلى لم يتحقق. لكنه الآن موجود بالفعل. فهو بالقطع موجود في صورة مؤسسات ومنظمات، ومن ثمّ يُنظر إليه على أنه مادي أو جوهري Substantial. وتسميته بالجوهر الأخلاقي ليس إلاّ تعبيراً عن هذه الحقيقة. ونجد أنه يُقال بنفس المعنى عن المؤسسات، التي سوف نستنبطها الآن، إنها مراحل مختلفة للجوهر الأخلاقي.

٥٧٨ ــ ويوجد الجوهر الاخلاقي في البداية على نحو مباشر[١] ويتفق ذلك بالطبع مع المبادىء العامة للجدل الهيجلي. والقول بأن العقلانية Rationality أو الكلية Universality لابدّ أن توجد أولاً على نحو مباشر، لايمكن إلاّ أن يعني

---

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

شيئاً واحداً هو أن العقل يوجد هنا لكنه يتخفى تحت قناع الوجدان Feeling لأن المعرفة في مرحلة المباشرة هي الوجدان كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٤٩٨). والقول بأن أول وجود للجوهر الأخلاقي سوف يتمثل في إحدى المؤسسات ينتج بالطبع؛ من القول بأننا في دائرة الأخلاق الاجتماعية؛ وأننا قد استنبطنا بالفعل فكرة المؤسسات بصفة عامة. والواقع أنه ينتج من الواقعة المحض التي تقول إن الجوهر الأخلاقي هو جوهر أخلاقي؛ لأن ذلك لا يعني سوى أن الفكرة الأخلاقية قد أصبحت الآن مادية أي موجودة ومتجسدة في صورة مؤسسات موضوعية. ومن هنا فإن أول لون من ألوان الوجود لهذا الجوهر سوف يكون (١) مؤسسة (٢) تقوم على الوجدان، وتلك هي الأسرة، والوجدان الذي تقوم عليه الأسرة هو الحب.

٥٧٩ ــ هذا هو الاستنباط الوحيد للاسرة الذي يقدمه هيجل[1]، ولا يمكن أن يُقال عن هذا الاستنباط إنه مقنع، ذلك لأننا نجد ــ حتى بغض النظر عن الاعتبارات التي سقناها في الفقرة رقم ٢٣٩ عن مثل هذا اللون من الاستنباط بصفة عامة ــ أن ما تمّ استنباطه بالفعل هنا هو فكرة وجود مؤسسة تقوم على الوجدان. أمّا القول بأن هذا الوجدان هو الحب أو تلك المؤسسة هي الأسرة فتلك تحديدات أبعد لفكرة لم تستنبط بعد، فهي بمثابة قفزة في الظلام. لأن هناك آلافاً من المؤسسات والمنظمات الأخرى يمكن تصورها تقوم؛ كالأسرة تماماً، على الوجدان. فمجتمع من القتلة يمكن أن يكون تعبيراً عن مؤسسة تقوم على الوجدان: وجدان الكراهية.

كذلك تبدو بقية التفصيلات الأخرى التي يقدمها هيجل هنا تحت عنوان الأسرة عبارة عن استنباطات مهلهلة للغاية، على الرغم من أن أفكاره العامة عن الزواج تنتج بغير شك، من مبادئه على نحو صارم. وتتضمن الأسرة ثلاث مراحل:

٥٨٠ ــ الزواج: «الحب هو، بصفة عامة شعور الفرد بأنه متحد مع آخر»[2]. ففي الزواج يلغي الشخصان شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيئاً واحداً.

---

(١) فلسفة الحق، فقرة ١٥٨. وهناك إشارة في موسوعة العلوم الفلسفية (فلسفة الروح فقرة ١٥٨) إلى أن الفرد يجد وجوده المادي الجوهري في «الكلي الطبيعي» الخاص به أو في «نوعه». وهذا القول فيما يبدو يشير إلى استنباط أكثر دقة لفكرة الأسرة من خلال ارتباطها بالجنس أو النوع لكنه غامض لدرجة يصعب معها فهمه أو شرحه.

(٢) فلسفة الحق ــ فقرة ١٥٨ (ملحق).

والواقع أن الاسرة ينبغي أن يُنظر إليها كلها على أنها كائن واحد لايكون أعضاؤه شخصيات مستقلة ما داموا لم ينفصلوا وينتشروا في العالم ليؤسسوا عن طريق الزواج أسراً جديداً. ولهذا السبب نجد أن زواج أشخاص من دم واحد كالأخوة زواج غير أخلاقي، لأن ماهية الزواج تكمن في أن شخصين مستقلين، يلغيان استقلالهما، وحينما يصبح ذلك مستحيلاً، كما هي الحال في أعضاء الأسرة الواحدة على اعتبار أنهم ليسوا أشخاصاً مستقلين، فإن فكرة الزواج لايمكن أن تتحقق.

٥٨١ ــ ما دام الزواج تموضعاً ضرورياً للعقل وللارادة الكلية على نحو ما برهن الاستنباط في مكانه المناسب، فإنه يكون بالضرورة رابطة أخلاقية وغاية مطلقة في ذاتها، إذ يجب الاّ يُنظر إليه على أنه مجرد فرصة متاحة لإشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة أو أية غاية أخرى من هذا القبيل. فطبيعته الجوهرية هي الوحدة الأخلاقية. أمّا مسألة الإشباع الجنسي فهي ثانوية. فالزواج قد يتضمن اللذة، لكنه أولاً وأخيراً واجب. إنه غاية أخلاقية أعلى من اللذة الفردية، ومن هنا فعلى الرغم من أن الطلاق ينبغي أن يكون مقيداً بقدر المستطاع إذْ لايمكن أن يُسمح به وفقاً لرغبات الأفراد، لأن الزواج بوصفه مؤسسة أخلاقية فهو تجسيد للكلي، وهو بما هو كذلك، يمثل حقاً أعلى من الميول الجزئية والأهواء، والنزوات الفردية. ومن واجب الدولة أن تحافظ على هذا الحق الأخلاقي في معارضة الرغبات الشخصية. ولو أصبح الزواج مجرد فرصة متاحة لتحقيق منفعة الأفراد الذين يتزوجون، فإنه لابدّ في هذه الحالة أن يُسمح بالطلاق وفقاً لرغبات هؤلاء الأفراد بحيث يصبح رهناً بمشيئتهم. أو بعبارة أخرى، إذا نظرنا إلى الزواج على أنه مجرد عقد مدني لأصبح من الممكن فسخه كأي عقد آخر بموافقة الطرفين، لكن هاتين النظرتين إلى الزواج خاطئتان وتتجاهلان العنصر الأخلاقي فيه.

٥٨٢ ــ ولنفس هذا السبب يستخف هيجل بالفكرة الرومانتيكية الحديثة التي تقول إن الأمر الجوهري في الزواج هو «العشق أو الغرام». فلا شك أن الميل الشخصي بين الطرفين، والمحبة بينهما، والتعاطف المتبادل، والمشاركة الوجدانية... الخ، كل ذلك أمور مطلوبة وهامة ولايمكن تجاهلها، ولكن التركيز عليها وحدها يعني اقامة الزواج من أساسه على الوجدان الذاتي. ولاشك من ناحية أخرى، أن الزواج يقوم على الوجدان، لكنه الوجدان الذي يجعل من العقل وحده محوره، فالعقل يظهر هنا تحت ستار الوجدان، ومن ثمّ فالزواج يقوم أساساً، كغيره من المنظمات والمؤسسات الأخلاقية، على العقل. والتركيز على أهمية جانب الوجدان أو

على جانب «الغرام» يعني الحطّ من الزواج وانزاله من وضعه كمؤسسة موضوعية عقلية إلى مرتبة الاتفاق المحض على إشباع الميول الشخصية للفرد. ومثل هذه النظرة إنما تعظّم من شأن الجانب الذاتي والجزئي وتعلي من قدره لترفعه على الجانب الكلي والموضوعي. والزواج المنظم بحكمة والذي يقبله الوالدان والأسرة ويقوم على اعتبارات عقلية هو زواج أخلاقي أكثر من الزواج الذي يقوم على الحب أو الغرام الرومانتيكي الخالص. فإذا ما افترضنا أن الزوج؛ أو الزوجة، قد تّم اختياره بحكمة فسوف تظهر فيها بعد الثقة والميل والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، وبصفة عامة سوف يظهر الجانب الذاتي للوجدانية كله في وقته المناسب.

٥٨٣ ــ والاحتفال العلني بالزواج ليس كما يرى بعض الكتاب تقليداً أجوف وشكليات لامعنى لها وبالتالي يمكن الاستغناء عنها أو التخلص منها. لكنه على العكس رمز للعنصر الأخلاقي في الزواج. ورمز لحق المجتمع والدولة في الاهتمام به. ووجود هذا الحق يدل على أن الزواج ليس مسألة شخصية خاصة بالأفراد لكنه غاية أخلاقية كلية.

٥٨٤ ــ دخل الأسرة : Family Means

كما أن الشخص المقرر، في دائرة الحق المجرد، يجسّد بالضرورة حريته في صورة خارجية هي المُلكية، فكذلك الأسرة منظوراً إليها على أنها شخص ــ لابدّ أن يكون لها مُلكية خاصة. ولّما كانت الأسرة شخصاً واحداً وليست أشخاصاً كثيرين، فإن، هذه الملكية ستكون مُلكاً مشتركاً ومشاعاً بين الأسرة كلها رغم أن الزوج قد يقوم هو وحده بإدراتها بوصفه رأس هذه الأسرة. فهو يتولى مسؤولية دخل الأسرة بحكم الثقة التي يتمتع بها ويكون لأعضاء الأسرة حق الاعالة والانفاق والتعليم.. الخ من هذا الدخل. وينبغي النظر إلى هذه الأمور لا على أنها امتياز أو منحة، لكنه حق يقوم على العقل. والحقوق بالطبع يقابلها واجبات.

٥٨٥ ــ تفكك الأسرة: Dissolution of the Family

تظل وحدة الزواج؛ أو اتحاد فردين في شخص واحد، في حالة الوالدين مجرد وجدان ذاتي. لكنه يصبح عند الأطفال حقيقة موضوعية، فالوالدان يجدان في الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسّدت أمام أعينهما كموضوع مستقل.

وللأطفال الحق في التعليم من دخل الأسرة. والتعليم يعني أن نغرس العقل الكلي في نفوسهم ببطء، وبالتالي أن نُطوّر الحرية التي يملكونها بالقوة لتصبح

موجودة بـالفعل. وعنـدما تتم هـذه العملية وتكتمـل يصبح الأطفـال أنفسهم شخصيات مستقلة حرة لها الحق في حيازة مُلكية خاصة، ولها الحق في تأسيس أسرة جديدة عن طريق الزواج. وهذا المسار يشكّل ما يسميه هيجل بتفكك الأسرة القديمة.

القسم الثاني

المجتمع المدني Civil Society

٥٨٦ ــ تنتج فكرة المجتمع المدني، منطقياً من تفكك الأسرة، فما بقيت الأسرة، كأسرة، قائمة، لايرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بعلاقة الشخصيات المستقلة حتى يحدث تفكك الأسرة فيكتسبون هذا الوضع. فها هنا ينشأ تعدد الشخصيات المستقلة التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذوات إجتماعية متعددة ومستقلة. وطالما بقوا داخل الأسرة فإنهم لايكونون غايات في ذاتها، بل تكون الأسرة غايتهم، لأنها غاية أعلى من الفرد. أمّا الآن فقد أصبح كل شخص مستقل غاية في ذاته، ولايعترف بغاية أخرى غير نفسه، ومن ثمّ فكل منهم يميل إلى أن يعامل ذاته وحدها على أنها غاية بينما يعامل كل الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غاياته. ومع ذلك فكل واحد يصبح معتمداً إعتماداً كلياً على الآخرين جميعاً، لأنه بدونهم، بوصفهم وسائل، لايستطيع تحقيق غاياته. وهكذا ينشأ إعتماد متبادل مطلق بـين الكل عـلى الكل. فكـل واحد يستخدم الآخرين جميعاً على أنهم وسائل لإشباع مطالبه. وحالة الإعتماد المتبادل هذه، إعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض هـو مـا يسميـه هيجل بالمجتمع المدني.

٥٨٧ ــ وسواء وجد مثل هذا المجتمع المدني أم لم يوجد بالطريقة التي وصفناها من الناحية التاريخية فذلك سؤال لاعلاقةله بموضوعنا. والواقع أنه يمكن أن يكون قد ظهر بالفعل، من خلال تجمع الأسر المتناثرة بواسطة قوة عليا معينة أو بأيةو طريقة أخـرى. لكن ما نحن معنيـون به هنـا ليس السؤال عن الأصل التاريخي للمجتمع المدني بل الأصل العقلي أو المنطقي لهذا المجتمع. أمّا معناه وطبيعته الجوهرية فهي في رأي هيجل ما سبق أن شرحناه في الفقرة السابقة وذلك هو استنباطه.

٥٨٨ ــ عندما كان الفرد لايزال موجوداً داخل الأسرة فإن الأسرة كانت

تُعتبر غايته. وهذه الغاية هي بالنسبة إليه غاية كلية فهو لايقاتل ولايصارع من أجل نفسه وحدها، ولا من أجل مصالحه الخاصة الفردية لكنه يكافح بالضرورة من أجل الكلية أعني من أجل الأسرة. لكنه الآن قد ارتدّ وأصبح ذرة إجتماعية ونظر إلى نفسه وحدها على أنها غاية، ولذا فإن كلية غرضه تختفي لتحل محلها الفردية، أعني الجري وراء غاياته الشخصية الذاتية. بيد أن كلية الأسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي أو العقلي فيها، ومن ثمّ يبدو المجتمع المدني وكأنه فقد العنصر الأخلاقي. ولهذا السبب نجد أن المجتمع المدني يبدو في نهاية تحليله أنه يقوم، في الأعم الأغلب، على «السعي الذاتي الذكي أو الحاذق» وذلك صحيح، في الواقع، طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدني على أنه المرحلة الأخيرة في التطور. لكن كلما سرنا وجدنا أن العنصر الكلي موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت ثم يبدأ في الظهور التدريجي المتزايد، وتظهر معه العناصر الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في الدولة بوصفها التجسد النهائي للفكرة الأخلاقية. فالمجتمع المدني هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتم إلغاؤها في الدولة.

٥٨٩ ــ ما يقصده هيجل بالمجتمع المدني كشيء متميز عن الدولة سوف نشرحه بعد قليل شرحاً أوفى. لكننا نودّ الآن أن نلاحظ أن فكرته الشاملة الجوهرية هي أن هناك اعتماداً متبادلاً منسقاً بين الأشخاص، فكل منهم يسعى لتحقيق غاياته الخاصة، وتلك هي أساساً لحظة الجزئية التي يتم هنا التركيز عليها فقد اختفت الكلية التي كانت قد تجسّدت من قبل في الأسرة. وتظهر الجزئية وتبرز كيانها في القول بأنه لايوجد الآن سوى أشخاص جزئيين، وأن هؤلاء الأشخاص ينشدون رفاهيتهم الجزئية الخاصة ولا ينشدون الرفاهية الكلية. وهكذا كان السير من الأسرة إلى المجتمع المدني يطابق سير الفكرة الشاملة Notion أو هو محكوم بسيرها. وأول لحظة من لحظات الفكرة الشاملة هي الكلية التي تمثلها هنا الأسرة، أمّا اللحظة الثانية فهي لحظة الجزئية التي تتضمن إختفاء العنصر الكلي. ويمثل هذه اللحظة هنا المجتمع المدني مع ما يصاحبه من اختفاء للعنصر الأخلاقي. ولكن كما أن الجزئية هي مجرد لحظة من الفكرة الشاملة الخالصة، وإذا ما أخِذت بذاتها كانت عبارة عن تجريد محال، فكذلك الحال هنا مع جزئية المجتمع المدني. إن الجزئي إذا ما أُخِذ على نحو مجرد فإنه يوهم أنه شيء مستقل قائم بذاته بعيداً عن الكلي. لكنه في الواقع قد خرج من الكلي وهو تجسيد للكلي وسوف يعود إلى الكلي. وتلك هي الحال هنا فالسعي الذاتي اللاأخلاقي الذي يظهر في المجتمع المدني هو عامل مجرد محض يقوم، مع ذلك، على الكلي، وعلى العنصر الأخلاقي،

على الرغم من أن أشخاصاً سطحيين يعتبرونه الأساس الأول للمجتمع.

٥٩٠ ـ المشكلة الطبيعية التي تواجه القارىء المبتدىء في فهم الفارق بين ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني الذي درسناه في القسم الحالي وبين الدولة التي لن تظهر حتى نصل إلى القسم التالي، سوف تختفي لو وضع في ذهنه أن المجتمع المدني ليس إلاّ عاملاً مجرداً في الدولة. وهذا المجتمع لم يظهر ولا يمكن له أن يوجد بدون الدولة. ولو أننا ألقينا نظرة على أسماء الأقسام الفرعية في الدائرة الحالية أي دائرة المجتمع المدني لوجدنا أنها تشمل مؤسسات مثل: المحاكم (القضاء) والشرطة، والنقابات، فقد نميل إلى التساءل عن الكيفية التي يمكن أن توجد بها أمثال هذه المؤسسات بدون وجود الدولة، وكيف يمكن لهيجل أن يفترض ظهور الدولة، وعماّ إذا لم تكن المحاكم والشرطة جوانب أساسية للدولة، فلماذا إذن، تلحق بلون من المجتمع المدني ليس هو الدولة. والجواب هو أن هيجل لم يفترض لحظة واحدة أن هذه المؤسسات والمنظمات يمكن لها أن توجد بدون الدولة، فالمجتمع المدني لايمكن أن يوجد بدون الدولة الذي هو مجرد عامل فيها، وإذا ما نُظِر إليه بمعزل عن الدولة لكان تجريداً محضاً. ومع ذلك فإنه لهذا السبب نفسه وهو أنه تجريد كان من الضروري أن يظهر في السير المنطقي قبل المؤسسة العينية وهي الدولة على الرغم من أنه يظهر في الزمان بعد الدولة. وصحيح أيضاً أن المحاكم والشرطة.. الخ، هي جوانب ضرورية من الدولة ولكنها، فيما يرى هيجل، تنتمي إلى الجانب المجرد للدولة، وهذا الجانب هو الذي أسماه بالمجتمع المدني.

٥٩١ ـ ومن ثم فالمجتمع المدني يمكن أن يتميز منطقياً عن الدولة حين يكتمل نموها، رغم أنه لايمكن أن يوجد بدونها. فهو في بساطة ذلك الجانب المجرد من الدولة الذي يُنظر إلى المجتمع فيه على أنه تجمع لأشخاص مستقلين يبحثون جميعاً عن غاياتهم ويبلغون هذه الغايات، لا مستقلين بعضهم عن بعض بل عن طريق بعضهم بعضاً، أعني من خلال عمل للجهاز الاجتماعي كله. والفارق الأساسي بين المجتمع المدني والدولة هو أن الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنه غاية وحيدة لدرجة أنه يصبح غاية جزئية، في حين أن الدولة تُعدّ غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أن غايته تصبح كلية.

٥٩٢ ـ النظريات التي ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الذاتية الذكية، والمذاهب الفردية مثل مذهب هربرت سبنسر الذي ينظر إلى الدولة على أنها وسيلة وآلة لاتهدف إلاّ إلى تحقيق أعظم قدر من الرفاهية لكل فرد، والنظرية التي تقول

«دعه يعمل»، هذه النظريات جميعاً هي أنصاف حقائق لأنها لم تذهب أبعد من وجهة نظر المجتمع المدني، إنها لم تصل إلى الفكرة الصحيحة عن الدولة. فما أطلقوا عليه اسم الدولة ليس في الواقع إلاّ ما أسماه هيجل بالمجتمع المدني، فهذه النظريات ليست إلاّ تجريدات فحسب. والمذهب الذي ينظر إلى الدولة والفرد على أنهما يعارض كل منهما الآخر، والمذهب الذي يضع تناقضاً بين الفردية المطلقة، أو الفوضوية من ناحية وبين المذهب الاشتراكي المطلق من ناحية أخرى، والمذهب الذي لايرى في المجتمع الحالي إلاّ توفيقاً بين هذه المبادىء المتعارضة. هذه المذاهب جميعاً إنما تقوم كذلك على هذا التجريد نفسه. فهي تنظر إلى الجزئي، أعني الشخص المقرر، بوصفه جزئياً مجرداً، وإلى الكلي أعني الدولة بوصفه كلياً مجرداً، وتعتقد أن الجزئي والكلي ضدان متعارضان تعارضاً مطلقاً، ومبدآن متضادان لايمكن أن يرتبطا معا إلاّ باتفاق آلي، ولكن الحقيقة أن الكلي والجزئي مجرد عوامل للفكرة الشاملة العينية وأنهما ليسا متضادات إلاّ بقدر ما يكونان متحدين. وبدلاً من أن توضع غايات الفرد ومصالحه في جانب، وغايات الدولة ومصالحها في جانب آخر ويواجه كل منهما الآخر في عداء لايمكن التوفيق بينهما، نجد أن الحقيقة هي أن غاية الدولة وغاية الفرد متحدتان مع إختلافهما، كما سيظهر بوضوح حين نصل إلى نظرية الدولة. وتقوم الآراء التي ناقشناها هنا على الإيمان بوجود تضاد مطلق بين الكلي والجزئي أعني أنها تمثل آراء الفهم المجرد؛ في حين أن الطبيعة الحقيقية للدولة لايمكن أن يعرفها إلاّ العقل النظري فحسب الذي يدرك الهوية في الإختلاف.

٥٩٣ ـ لحظة الجزئية هي لحظة ضرورية للمجتمع المدني، لكن لحظة الكلية تظهر وجودها منذ البداية أيضاً. لأن الفرد لايبحث الآن إلاّ عن غاياته الجزئية الخاصة، لكن حين يفعل ذلك فإنه يخدم الكل في الواقع، على الرغم من أنه لايرغب ولا يعلم ذلك. فنسيج المجتمع مغزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعاً. ومن ثمّ فكل فرد في بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع الكلي. فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعي، لكن عملي ينفع المجتمع كله، وعلى ذلك ففي المجتمع المدني نجد أن كلاً من المبدأين، مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية، فعال ومؤثر. لكن اتحادهما ليس اتحادا عضوياً حقيقياً منذ أن سبق لهما وانشطرا وظهرا بوصفهما مبدأين متعارين يصعب التوفيق بينهما. ولن توجد وحدتهما الحقة إلاّ حين نصل إلى الدولة.

٥٩٤ ــ مبدأ الجزئية هو ما سبق أن أطلقنا عليه في مكان آخر إسم حق الذات (قارن فقرة ٥٦٠). فهو يمثل حق الفرد في الحرية الشخصية الذاتية. وهكذا نجد أن حق الذات عامل ضروري من عوامل تكوين الدولة، ولقد تغاضى أفلاطون في «الجمهورية» عن هذا العامل، وجعل من الدولة، أعني من الكلي شيئاً مطلقاً في مواجهة الذات الفردية. ومن هنا كانت الدولة عند أفلاطون تقوم على الكلي المجرد، أعني الكلي الذي يستبعد الجزئي ولا تقوم ــ كما كان ينبغي لها أن تكون ــ على الفكرة العينية الشاملة.

٥٩٥ ــ يمر المجتمع المدني بثلاث مراحل هي:

١ ــ نظام الحاجات.
٢ ــ الهيئة القضائية.
٣ ــ الشرطة والنقابات.

التقسيم الفرعي الأول : نظام الحاجات System Wants

٥٩٦ ــ الشخص المستقل ينظر إلى نفسه على أنه الغاية الوحيدة، وينشد تحقيق غاياته الخاصة وحدها. وما دامت هذه الغايات شخصية فحسب وليست كلية فهي حاجاته: حاجته إلى الطعام، والشراب، والملبس، والمسكن... الخ. ولايُشترط بالضرورة أن تكون هذه الحاجات مادية فحسب لكن المهم أنها حاجات شخصية ذاتية تخلو من عنصر الكلية. ولكن لّما كان الفرد يستخدم جميع الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته، ولّما كانوا هم يستخدمونه بالطريقة نفسها ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل في النسيج الاجتماعي للمجتمع. فأنا أعمل لإشباع غاياتي الخاصة، لكن الآخرين يعتمدون على عملي لإشباع حاجاتهم؛ وأنا بدوري أعتمد عليهم لإشباع حاجاتي. وذلك هو نظام الحاجات.

٥٩٧ ــ ويتكوّن هذا النظام من عوامل ثلاثة:

١ ــ العامل الأول هو الاعتماد المتبادل الذي وصفناه الآن توّاً. وتظهر هنا الكلية الضرورية للروح البشري، فالإنسان حتى عندما يستهدف تحقيق غاياته الخاصة وحدها من وراء عمله فإنه لايستطيع أن يمتنع عن العمل من أجل الكل، فهو في تحقيقه لغاياته يحقق الغاية الكلية، فهذا الانسان لأنه عاقل يختلف عن الحيوان الذي تدفعه غاية جزئية.

٢ ـ العامل الثاني، هو العمل. والعمل هو الأداة التي يشكّل بها الانسان المادة الخام التي منحتها له الطبيعة في صور تناسب إشباع حاجاته إن الفهم يحلل ويقطع كل حاجة إلى أقسام متعارضة بحيث يصبح كل جزء منها بذاته حاجة جديدة، ويمكن أن يستمر هذا التقسيم الفرعي للحاجات بغير حدود من حيث التعدد وكثرة الحاجات، ولما كان العمل يتبع هذه التقسيمات التي يقدمها الفهم ويكرّس نفسه لإشباع هذه الحاجات الجديدة المتزايدة، فإننا نحصل في النهاية على مبدأ تقسيم العمل.

٣ ـ العامل الثالث هو الثروة. الفرد حين ينتج لنفسه مايشبع حاجاته فإنه ينتج في الوقت نفسه للكل أيضاً. وهكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التي يمكن أن يُنظَر إليها على أنها ملكية المجتمع ككل.

٥٩٨ ـ وينشأ في دائرة نظام الحاجات هذا تقسيم المجتمع إلى طبقات أو فئات، ويعبر هذا التقسيم، فيما يرى هيجل، عن ضرورة منطقية فهو يقوم على أساس الفكرة الشاملة Notion. وتتجمع الأنواع المختلفة من الحاجات في أنظمة فرعية للحاجات. والأفراد الذين يكرّسون أنفسهم لانتاج الأشياء الضرورية لإشباع كل مجموعة من الحاجات يشكّلون فئة معينة أو طبقة خاصة. وهناك ثلاث طبقات رئيسية هي:

١ ـ طبقة الزراع أو الفلاحين. وهذه الطبقة تقابل أول مرحلة من مراحل الفكرة وهي مرحلة المباشرة، وهي الكلية التي توجد فيها الجزئية والاختلاف وجوداً ضمنياً لكنهما لم ينبثقا منها بعد، ذلك لأن هذه الطبقة تعيش عيشة بسيطة وتتصل إتصالاً مباشراً بالطبيعة متقبلة ما تمنحه لها، وهي تعيش بروح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد الذي هو لحظة الاختلاف.

٢ ـ طبقة التجار والصناع ويقلّ اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص. وهي تستخدم الفهم في تحليل الحاجات وفي تشكيل موارد الطبيعة لكي تشبع احتياجاتهم، وهي تلك الطبقة التي يظهر فيها مبدأ الفهم ومبدأ الفكر. إنها تمثل لحظة الجزئية.

٣ ـ الطبقة الكلية. وهذه الطبقة تنشد في عملها تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة، وهي الطبقة الحاكمة التي تعتمد على مبدأ العقل.

٥٩٩ ـ ومهما يكن من شيء فمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن

هيجل لم يجعل من المولد أو النسب والمحتد.. الخ الاعتبارات الأساسية التي تقرر تحديد الطبقة التي ينتمي إليها الانسان. فهو يقول إن الأهلية والمولد، وغيرهما من الأمور العَرَضية تلعب دوراً لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى مقدرته في انجاز وظائف الطبقة التي يتطلّع إليها. وهو يلوم أفلاطون لأنه جعل تقسيم الأفراد إلى طبقات وظيفة من وظائف الحكام. وفي ذلك إنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد، وهو ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة Caste السائد في الهند الذي يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم في تحديد الطبقة.

التقسيم الفرعي الثاني: الهيئة القضائية

٦٠٠ ــ يتألف المجتمع المدني من أشخاص، ولأنهم أشخاص فإن لهم حقوق (فقرة ٥٣٢). والواقع أن وجود هذه الحقوق لايبدو واضحاً في بداية الأمر. فلقد سبق استنباطها في بداية دائرة الروح الموضوعي. لكن ما يحدث الآن في اللحظة الحالية من سير الجدل هو أن هذه الحقـوق التي ظهرت بوصفها حقوقاً عادية خلال دائرة الروح الموضوعي كلها، تتحول الآن إلى قوانين. ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها. فقد ظهر الآن نسيج موضوعي للمجتمع، وهو موضوعي بمعنى أنه قائم أو مؤسس في العالم الخارجي. فهو موجود وجوداً محدداً وليس فكرة محضة. وينتج من ذلك أن العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعي هي بدورها موجودة وموضوعية أيضاً. لكن خيوط النسيج الاجتماعي هي أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض، وهي بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين. ومن هنا فما كان موجوداً فيما سبق على أنه حقوق عادية، أعني موجوداً بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعياً، أعني أنه يوجد وجوداً قاطعاً ومؤسساً تأسيساً حاسماً، ويعرف على أنه له صحة وسلطة كلية في البناء الاجتماعي. وعندما يصبح الحق المجرد على هذا النحو سلطة قائمة في المجتمع فإنه لايعود بعدئذ مجرداً لكنه يصبح حقاً إيجابياً أعني قانوناً. وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية.

٦٠١ ــ (أ) وهكذا يكون الوجه الاول لنظام العدالة أو للهيئة القضائية هو الاعتراف بالقوة الملزمة للحق التي تكتسب بفضل هذه القوة الملزمة خاصية القانون الإيجابي. والسمة الأساسية للقانون هي كليته، ولاتضاف هذه الكلية إلّا حين تصبح قائمة وموجودة وجوداً محدداً في المجتمع الموضوعي، فالعادات والعرف

التي لم تصل بعد إلى مستوى القوانين تعوزها هذه الكلية بالضبط لأنها ليست مؤسسة تأسيساً قاطعاً في المجتمع. فلا تختلف العادات عن القوانين إلاّ في هذه الخاصية وهي أنها تتسم بالعَرَضية والاتفاق، وهي ذاتية ومتحيزة وجزئية في تطبيقها لكنها عندما تكتسب خاصية التطبيق الكلي العام فإنها تتحول إلى قوانين. ومن هنا فإن الأصل التاريخي للقانون القديم إنما يوجد في العادات. موضوع القوانين هو علاقات الأشخاص من خلال الحق، والخطأ، والجريمة، والـمُلكية، والعقد، والزواج.. الخ التي تم استنباطها بالفعل. لكن العلاقات الخارجية بين الأشخاص هي وحدها موضوع القانون، لأن هذه العلاقات هي التي توجد وجوداً موضوعياً في البناء الاجتماعي. أمّا ما هو داخلي وذاتي وخاص بالإرادة، أعني دائرة الأخلاقية، فهي لاتناسب القانون. وهذا هو السبب، مثلاً، في أن القانون لايتدخل في العلاقات الداخلية للأسرة، أو في العلاقات الخاصة بين الزوج وزوجته وأولاده، لأن هؤلاء الأفراد لايرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم أشخاصاً مستقلين. وإنما الأسرة هي بالأحرى شخص واحد والعلاقات بين أعضائها هي علاقات داخلية وذاتية.

العقل يحدد القوانين. أمّا تحليلها وتطبيقها على فئات خاصة، وتقسيمها إلى أقسام ثم أقسام فرعية، فهو من مهمة الفهم. ويمكن للتقسيمات الفرعية والتنقيحات أن تستمر إلى ما لانهاية. ولايمكن أن نقول إننا في تطبيق القوانين على الجزئيات التجريبية العديدة في عالم الوقائع، نستطيع أن نتتبع آثار العقل أو الفكرة الشاملة، لأننا هنا نهبط إلى دائرة المتناهي التي هي دائرة الصدفة والهوى والعَرَضية. فإذا ما تساءلنا هل هذا الفرد يستحق عشرة دولارات بالضبط أو عشرة ونصف. .الخ، فإننا لانستطيع أن نحدد ذلك على أسس عقلية خالصة ولايمكن استنباط الإجابة عنه من الفكرة الشاملة.

٦٠٢ ــ (ب) والنقطة الجوهرية الثانية في هذه الدائرة هي أن القوانين لابدّ لها أن تُذاع وأن تُعرف معرفة عامة. والدليل على ذلك، أن استنباطها، لايعتمد على المنفعة بل على الفكرة الشاملة نفسها، لأن القانون هو مجرد حق قائم. والحق يصبح مطلباً مشروعاً للأشخاص بفضل لاتناهي الوعي الذاتي عندهم (قارن فقرة ٥٣٢). فالقانون هو تجسيد لشخصيتي وحريتي. ومن هنا فإنه لايكون ملزماً لي، إلاّ حين أعترف بأنه كذلك، ومن حقي أن أعرف وأعترف بأن القانون هو قانوني. فقبول ما يعترف به عقلي على أنه ذو صبغة عقلية بوصفه ملزماً

هو وحده الذي يشكّل جانباً من حق الذات. وهكذا فإن القوانين التي تُسنّ في سرية، أو القوانين التي يجهلها أولئك الذين نتوقع منهم إطاعتها هي أوامر خارجية غريبة تُفرَض عليهم. وفرضها على الناس يمثل خرقاً لحق الذات الحرة. ومن هنا فلابدّ للقوانين أن تُذاع على أوسع نطاق ممكن، كما لابدّ أن تتضمنها النشرات التي يستطيع الجميع قراءتها. أمّا دفنها في سجلات غير معلنة أو مذاعة أو كتابتها بلغة أجنبية فتؤدّي إلى انتهاك فكرة الحرية. ولهذه الأسباب نفسها فإننا نقول إن محاضر الجلسات في المحاكم التي يُنفّذ فيها القانون لابدّ أن تُعلن للجمهور. وكثيراً ما يعترض الناس على الأهمية التي يلحقها القانون بالشكليات الفارغة والاحتفالات الخارجية. غير أن الشكليات أو الرسميات المشروعة تقوم بذلك على نفس الضرورة التي تقوم عليها الأفعال المشروعة وتنسق وتتشكل وتذاع بناء عليها. وهكذا نجد أن بيع الأرض بدون الالتزام بالرسميات يظل فعلاً ذاتياً محضاً خاصاً بإرداة الطرفين. لكن تجسّد العقد في صيغة رسمية يعطي لفعل الإرادة صيغة موضوعية بحيث يكون تحويل الملكية بعد ذلك شيئاً قائماً ومعروفاً، ذلك أن «إرادتي عاقلة، وهي سليمة وصحيحة. وهذه الصحة ينبغي أن يعترف بها الآخرون»[1]. وهكذا تنشأ ضرورة الالتزام بالرسميات. ولهذه الأسباب نفسها ترانا نضع حدوداً من الأحجار حول الأرض ونحتفظ بتسجيل الرهونات.. الخ.

٦٠٣ ــ (جـ) ــ الحق، وقد أُقيم الآن في صورة القانون، هو واقعة موجودة في العالم. ولهذا فإن عليه أن يدعم نفسه في العالم، وأن يدافع عن وجوده ضد الأفعال الطائشة غير الكلية التي تقوم بها الإرادات الجزئية. كما أن عليه أن يهبط من العمومية إلى الحالات الفردية بحيث يوجد بالفعل في تفصيلات الحياة. ولكي يتحقق ذلك فلابدّ أن تكون هناك سلطة منظمة هي المحاكم أو دور القضاء. أمّا قيام الأشخاص الجزئيين بانزال العقاب على الخطأ حين يرتكبه غيرهم وفقاً لأهوائهم وبدافع من مصالحهم الخاصة فذلك هو الإنتقام وهو لايدعم الحق أو يدافع عن وجوده وإنما يخلق خطأ جديداً فحسب (قارن فقرة ٥٥١). لكن دور القضاء (أو المحاكم) لا تمثل المصالح الخاصة للفرد وإنما تمثل الحق أو القانون الكلي، كما أن أحكامها تدعم وجود الحق.

ولا يُشترَط أن تتكون المحاكم من قاضٍ واحد فحسب، فالمسائل المعروضة يمكن أن تُطرَح على مجموعة من المحلفين كما تعرَض على القاضي سواء بسواء.

---

(١) فلسفة الحق ــ فقرة ٢١٦ [ملحق].

التقسيم الفرعي الثالث: الشرطة والنقابات Police & Corporations

٦٠٤ ـ يقوم بناء المجتمع المدني على نظام الحاجات الذي يسعى كل فردفيه وراء إشباع غاياته الخاصة. ومجموعة هذه الغايات تشكل رفاهية هذا الفرد. وليس من الطبيعي فحسب أن يسعى الفرد وراء إشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته، بل إن ذلك حق من حقوقه (فقرة ٥٦٤). فالفرد لابدّ أن يمارس حقه في تحقيق الرفاهية في عالم الاتفاقات العَرَضية التجريبية الذي يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق.. وضمان رفاهية الفرد ومُلكيته الشخصية في مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق هو مهمة الشرطة. فإذا استثنينا الجريمة لوجدنا أن الاختيار العفوي والأفعال القانونية ومثل هذه الأفعال التي يقوم بها فرد ما، قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين. وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الأضرار يقع أيضاً داخل نطاق دائرة الشرطة، وهو ما يبرر قيام الشرطة بالاشراف والرقابة. حق الفرد في تحقيق رفاهيته يتضمن بالتالي، في جانبه السلبي، إزالة العقبات العفوية العَرَضية، ويؤدّي ذلك إلى ظهور الشرطة. وهو يتضمن، في جانبه الإيجابي، الحق في أن تنظم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد في العالم، ويؤدّي ذلك إلى ظهور:

(ب) النقابة Corporation

نحن هنا لاندرس المصالح الكلية للمجتمع ولكنا نعالج رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التي ينبغي أن توجد في العالم وأن تتحول إلى شيء موضوعي في مؤسسة، ذلك لأن لها حقا من الحقوق. ومن هنا فإن جماعات الأفراد التي تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة، ويحدث ذلك، في الأعم الأغلب، في الطبقات التجارية.

على الرغم من أن النقابة ، في بداية الأمر، تنشد مصلحتها الخاصة، فإن نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع، كما يقل السعي الذاتي للفرد نحو إشباع حاجاته. وما دامت أهداف النقابة أوسع، وأكثر كلية إلى حد ما، من أهداف الفرد، فإنها تؤدّي إلى الإرتفاع من مستوى نشاطه الذاتي الخالص إلى مستوى النشاط الكلي. «لايشترك المواطنون في دولنا الحديثة إلاّ بأقل القليل في الأعمال العامة. ومن المهم، على أية حال أن نمد الإنسان الأخلاقي بنشاط كلي، يرتفع به عن غاياته الخاصة. وهذا العنصر الكلي الذي لاتزوده به الدولة الحديثة دائماً تعطيه له النقابة. ولقد رأينا الآن أن الفرد حين يعمل لنفسه في المجتمع المدني فإنه يعمل من أجل الآخرين أيضاً. لكن هذه الضرورة اللاواعية لاتكفي. ولهذا

فإننا نجد أننا نصل لأول مرة إلى الحقيقة الأخلاقية والنظرية عن وعي وإدراك في: النقابة»[1]. والواقع أن هيجل يسوق هنا فكرة نافذة. لأن تحديد العمق الذي يتشبع به الإنسان بالروح العام وهو يحقق غاياته الأنانية بمشاركته في إجتماعات الغرفة التجارية أو أية رابطة أخرى، إنما هو مسألة من مسائل التجربة والملاحظة.

القسم الثالث

الدولة The State

٦٠٥ — لم يقدم هيجل، بقدر ما أعلم، استنباطاً أصيلاً أو حقيقياً للدولة، ويمكن أن يُقال إن الانتقال الحقيقي إنما يقع في ثلاثة أجزاء فهو يبدأ:

١ — من الفكرة الشاملة الأولى، وفي هذه الحالة لابدّ أن يبدأ من الفكرة الشاملة عن المجتمع المدني (أو الفكرة الأكثر تخصيصاً عن النقابة) ثم ينتقل بواسطة حركة منطقية إلى:

٢ — الفكرة الثانية، وهي في هذه الحالة: الفكرة الشاملة للدولة؛ التي ستفسّر عندئذ (أو تحدد) علاقتها بالأفكار السابقة بوصفها وحدتهم لو كانت مركباً، أو بصوفها ضداً قد تمّ الغاؤه لو كان نقيضاً. وكل ما فعله هيجل في حالتنا الراهنة هو أنه عرض الفكرة الشاملة للدولة وشرحها مبيناً علاقتها بالأفكار الشاملة السابقة أعني بوصف الدولة وحدة الأسرة والمجتمع المدني فليست هناك حركة منطقية دقيقة تسير من فكرة إلى أخرى.

٦٠٦ — والانتقال على نحو ما شرحناه موجود في الفقرة التالية من كتابه «فلسفة الحق». «تجد الغاية المتناهية المحدودة للنقابة حقيقتها في الغاية الكلية المطلقة وفي التحقق الفعلي المطلق لهذه الغاية. وهذه الغاية المتحققة بالفعل هي أيضاً حقيقة التقسيم الموجود في الإدارة الخارجية للشرطة التي هي فحسب: الوحدة النسبية للعناصر المقسمة.

وعلى هذا النحو تنتقل دائرة المجتمع المدني إلى دائرة الدولة»[2]. وبعد ذلك يبسط سمات الفكرة الجديدة أعني خصائص الدولة. ولاتتضمن موسوعة العلوم

---

(١) فلسفة الحق، فقرة ٢٥٥ [ملحق].

(٢) فلسفة الحق فقرة ١٥٦.

الفلسفية أي انتقال على الإطلاق، ولكنها تبدأ في الحال بتعريف الفكرة الشاملة للدولة[1].

ويمكن أن نشرح الفقرة التي اقتبسناها آنفاً على النحو التالي:

تمثل الأسرة المرحلة الأولى من الفكـرة الشاملة، وهي مرحلة الكلية، التي تخلو من التمايز، والتي توجد فيها لحظة الجزئية وجوداً ضمنياً فحسب، فهي لم تر النور بعد. فالأسرة وجود واحد، أو هي وحدة وليس أعضاؤها أشخاصاً مستقلين بل تمتصهم الأسرة في جوفها. ولاترى لحظة الجزئية النور إلاّ عندما تتفكك الأسرة ويصبح أعضاؤها أشخاصاً مستقلين. وفي المجتمع المدني تنشطر لحـظتا الكليـة والجزئية وتنفصل الواحدة منهما عن الأخرى (فقرة ٥٩٣). بحيث نجد الجزئي أو أهداف الفرد الخاصة تقف في مواجهة الكلي أعني الغايات الكلية للمجتمـع، ويؤدّي ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة، بين المذهب الفوضوي والمذهب الاشتراكي.

وكلما تقدمنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى في المجتمع المدني وجدنا أن الجانبين المتعارضين يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة. فعلى الرغم من أنهما في نظام الحاجات يبدوان متعارضين فإنهما مع ذلك يعتمد الواحد منهما على الآخر إعتماداً متبادلا ، ويرتبطان في الهيئة القضائية (أو المحاكم) إلى حد أن الجزئي والكلي ينسجمان، لا من خلال المجتمع وإنما عن طريق حالات فردية خاصة. كما تتجسد الإرادة الكلية للقانون في هذا المثل الجزئي أو ذاك وفقاً للظروف. . وفي النقابة تتم خطوة أكثر تقدماً، فلقد اتحد الغرض الكلي الآن مع المصالح الشخصية لمجموعة من الأفراد، ولايشمل هذا الاتحاد بين الجزئي والكلي المجتمع بأسره، ولكنه يشمل مناطق على الأقل، منطقة واسعة منه وهي التي تمثلها النقابة. ويتم استكمال هذه العملية في الدولة حيث يتفق الكلي مع الجزئي اتفاقاً كاملاً. فتصبح غاية الفرد، وغاية كل فرد، متحدة مع الغاية الكلية للدولة (فقرة ٥٩٢). ويعطينا ذلك: تعريف الدولة، أو فكـرتها الشـاملة، أعني أن الدولـة هي الوحـدة في الاختلاف للمبدأ الكلي للأسرة والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني. وهكذا ينبغي أن يكون مركب المثلث.

٦٠٧ ــ ولايمكن أن يُقال إن ذلك إستنباط حقيقي أصيل. لكنه وصف

(١) فلسفة الروح فقرة ٥٣٥.

مقارن فحسب للمراحل المختلفة التي تمر بها الفكرة الأخلاقية. فلقد رأينا أننا إذا ما تقدمنا من فكرة المجتمع المدني إلى فكرة الدولة فإننا نصل إلى إتفاق بين الكلي والجزئي، ولكنا لانرى أي ضرورة منطقية تحتم علينا أن نسير على هذا النحو. لقد كان استنباط مقولة الصيرورة في المنطق يعتمد على القول بأن التفكير في الوجود يجبرنا على التفكير في انتقاله إلى العدم، والتفكير في العدم يحتم الانتقال إلى الوجود، وفكرة الانتقال هذه هي فكرة الصيرورة. ورأينا عندئذ أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم، ولكن لو افترضنا أن هيجل بدلاً من ذلك كان قد أشار كأمر واقع إلى أن الوجود والعدم ضدان، وأن الصيرورة كأمر واقع أيضاً، تحتوي عليهما، وأنها بالتالي عبارة عن وحدتهما بحيث أننا بانتقالنا إلى مقولة الصيرورة ننتقل إلى المصالحة بينهما — لو أن هيجل فعل ذلك دون أن يبرهن على أننا لانختار اختياراً عشوائياً أن ننتقل إلى الصيرورة وإنما ننتقل إلى الصيرورة بضرورة الفكر وحده — لكان هذا الاستنباط غير كافٍ وهذا هو بالضبط ما فعله هنا، فقد أشار فقط إلى أن الأسرة بوصفها مبدأ كلياً والمجتمع المدني بوصفه مبدأ جزئياً ضدان، وأن الدولة هي وحدتهما، وبالتالي فلو أننا انتقلنا إلى الدولة لوجدنا المصالحة التي ننشدها بينهما.

٦٠٨ — والجمع بين اللحظتين، الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية، وهكذا تكون الدولة فرداً حقيقياً فهي شخص، أو كائن حي يمايز نفسه ويتفرع بطريقة تجعل حياة الكلي تسري في الأجزاء، وذلك يعني أن الحياة الحقيقية للأجزاء، وهم الأفراد، إنما توجد في حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها في هوية واحدة. وهكذا لاتكون الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالداً عن طريق حذف الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ما هو كلي فيه. والفرد ضمناً كلي، لأن الكلية جوهره. والدولة هي الكلي المتحقق بالفعل وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع. وعلى هذا النحو لاتكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته لكن الدولة، على العكس، هي الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب تجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية. الفرد حين تحدده الدولة فإنما تحدده الآن تماماً ذاته الجوهرية أو ما هو كلي وحقيقي فيه.

٦٠٩ — تلك هي الفكرة الشاملة عن الدولة، ولاشك أن هناك دولاً موجودة لم تصل إلى هذه الفكرة الشاملة للدولة لكنها تشوهها لأنها تجسّد مبادىء

غير حقيقية. لكن وجود مثل هذه الدولة الفاسدة أمر لامفرّ منه: «على الرغم من أن الدولة قد تكشف عن انتهاك المبادىء الحقة، كما أنها قد تكون ناقصة من جوانب شتى، فإنها تتضمن باستمرار اللحظات الجوهرية لوجودها لو أنها كانت من دولنا الحديثة التي تم تشكيلها... وهي موجودة في العالم، في دائرة الهوى، والصدفة، والخطأ. ولاشك أن الشر يمكن أن يتشكّل في ألوان كثيرة، لكن أقبح رجل، وكذلك المريض، والمقعد أو الأعرج، كلهم رجال أحياء»[1].

وعلينا أن نتذكر فقرات كهذه حين نكيل الاتهامات لهيجل ونقول إنه كان يؤمن بأن: «كل ما هو موجود فهو حق» وأنه بالتالي عارض كل إصلاح، وأنه كان رجعياً، وأنه عدو للحرية، ومؤيد للدولة في جميع المناسبات ضد الفرد. ولاشك أن هيجل كان بالفعل من مؤيدي الدولة، لكن السبب هو أنه كان يرى فيها التجسيد الحقيقي لحرية الفرد ولم يكن يعتقد أنها عدو للحرية الفردية. بل إنه ينتقد بشدة أولئك الذين يصور لهم غرورهم وخيلائهم أن عقلهم هم، وأفكارهم الجزئية هي الحقيقة الكلية التي ينبغي أن تغلب الدول وتحطم آمال الأجيال وأعمالهم. فهؤلاء يخفقون في رؤية حقيقة هامة هي أن الدول الموجودة بكل ما فيها من أخطاء، هي عمل من أعمال العقل الكلي الذي يعمل عبر العصور على تحقيق غاياته. فهذه الدول ليست نتاجاً لأهواء هذا الفرد أو ذاك وإنما هي نتاج للروح البشري الكلي. لكن ذلك لايعني إنكار ما في هذه الدول من نقائص وأخطاء ينبغي أن تزول.

٦١٠ ـ الدولة وجود عاقل. لأنها وجود كلي. وهي ليست كلية مجردة بل عينية بمقدار ما تمتص الجزئي، الذي هو ضدها، في جوفها. وهي من ثمّ الوجود المطلق النهائي والتجسّد الحقيقي، والتحقق بالفعل، للفكرة الأخلاقية. والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطور لها يُسمح به في دائرة الروح الموضوعي. ذلك لأن التطور الأبعد سوف يخرجها من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق.

ولّما كانت دائرة الأخلاق هي دائرة تموضع الإرادة كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة: فهي هوية الارادة مع فكرتها الشاملة.

٦١١ ـ ليست الدولة هي الجوهر الأخلاقي في أعلى مراحله فحسب، لكنها أيضاً الجوهر الأخلاقي الواعي لذاته. لقد كانت الأسرة تحتوي على عقلانية

---

(١) فلسفة الحق، فقرة ٢٥٨ (ملحق).

أي كلية، لكنها لاتتضمن العقلانية إلّا في صورة وجدان هو الحب، وبالتالي فإن مضمون الأسرة كلي لكن صورتها ليست كذلك لأن الكلية هي بالضرورة فكر. وما ليس فكراً لكنه وجدان فحسب ليس كلياً من كل وجه، فهو كلي في مضمونه لأن أهدافه وغاياته تتفق مع الكلي لكنه هو نفسه لايعني ذلك، إنه لا يعرف وإنما يشعر ويحس. أمّا الكلي المطلق فهو لابدّ أن يكون كلياً من حيث الصورة والمضمون معاً، أعني أن غاياته الكلية ينبغي ألّا تغلّف بوجدان غامض، ولكنها لابدّ أن تكون حاضرة أمام الوعي في صورة الفكر. ونحن نبلغ هذه الكلية المطلقة حين نصل إلى الدولة، فهي تسعى عن وعي إلى تحقيق غايات كلية وهي على وعي بالغايات التي تنشدها. وهي تعرف سبب ما تفعل، في حين أن الأسرة حين تسلك سلوكاً عاقلاً فإنها لاتفعل ذلك إلّا عن طريق الغريزة وحدها.

٦١٢ ــ القول بأن الدولة وجود عاقل يعني أنها ليست نتاجاً بالصدفة لقوى الطبيعة أو لنزوة من نزوات الإنسان. وإنما هي تطور ضروري مطلق للعقل الكلي أو تجسيد للمطلق. وهي ليست وسيلة لأي شيء آخر. بل هي غاية في ذاتها. ولأنها غاية أعلى من الفرد، فإنها قد تتطلّب من الفرد أن يضحي من أجل غاياتها العليا. ولكنها ليست بالطبع إلّا تضحية من أجل الغايات الحقيقية الكلية العقلية للدولة. ولهذا فإن المذهب الهيجلي ينبغي ألّا يلوى بحيث يصبح تبريراً للأعمال العشوائية التي يقوم بها الحكام حين يعملون على تحقيق مآربهم الذاتية الخاصة لا لتحقيق الغايات الحقيقية للدولة. كلا ولا هو ينكر الفردية، وحرية الفرد، وحقوقه. بل على العكس فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه لايمكن لها أن توجد إلّا بوصفه عضـــواً في الدولة، وحين يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة.

وعلى ذلك فجميع النظريات التي ذهبت إلى أن الدولة تجمع محض للأفراد يُقصد به الحماية المتبادلة، أو أن الدولة وجدت لكي تنمي الثروة وتقوي الأعضاء، أو أنها اتفاق وعقد يتفق فيه الأفراد على الحد من حرياتهم بشرط أن يفعل الآخرون جميعاً نفس الشيء. كل هذه النظريات مرفوضة لأنها تجعل من الدولة مجرد وسيلة لتحقيق غايات الفرد في حين أن الدولة هي، على العكس، غاية عليا.

٦١٣ ــ الفكرة الشاملة عن الدولة، أعني مـا هي عليه في طبيعتهـا الجوهرية، وكذلك معنى الدولة ومغزاها وغير ذلك مما سبق أن شرحناه مستقل بالطبع تمام الاستقلال عن موضوع الأصل التاريخي للدول. فقد تكون الدولة قد

نشأت عن طريق النصب أو القوة أو بأية طريقة أخرى، فذلك موضوع لا صلة له بالأساس العقلي للدولة وطبيعتها.

٦١٤ ــ المراحل الثلاث للدولة هي:

١ ــ الدستور أو النظام الداخلي للحكم: أي العلاقة الداخلية للدولة بأعضائها أو علاقة الأفراد بعضهم ببعض.

٢ ــ القانون الدولي، أو علاقة الدولة بغيرها من الدول. ويؤدّي بنا ذلك إلى:

٣ ــ التاريخ الكلي.

التقسيم الفرعي الأول : الدستور أو النظام الداخلي للحكم

٦١٥ ــ «كل شيء يعتمد على وحدة الكلية والجزئية في الدولة»[1]. ويُنظر إلى الكلية التي تمثلها الدولة مجردة عن الفرد في حين أن الجزئية تمثلها الغايات الشخصية ومصالح الأفراد. ويكمن جوهر الدولة الحقيقي في التداخل العميق لهذين الجانبين، أعني في اتحادهما العيني، فالطرفان الأقصيان: حق الدولة من ناحية وحرية الفرد من ناحية أخرى لابدّ من تطويرهما إلى حدودهما القصوى بحيث يبقيان مع ذلك داخل الدولة. وأبعد تطور يمكن الوصول إليه، وأعمق تعارض بينهما إنما يُعدّ أغنى وأكثر وحدة عينية يصلان إليها، وأقوى وحدة حقيقية سوف تتحقق في الدولة.

إن الخطأ الذي وقعت فيه الدول القديمة، بصفة عامة، وهو خطأ انعكس في جمهورية أفلاطون، هو أنها طوّرت جانب الكلية وحده وفشلت في تطوير الجانب الآخر وهو حرية الفرد وحق الذات. ومن هنا كانت الكلية التي طوّرتها كلية مجردة لأنها استبعدت الجزئي. في حين أن السمة المميزة للدول الحديثة هو أنها طوّرت حرية الفرد، وبذلك أصبحت الكلية التي طوّرتها كلية عينية لأنها تضمنت الجزئي. وهذا الخطأ الذي وقعت فيه الدول القديمة، وسمو الدولة الحديثة وتفوقها، والأهمية الأساسية لتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد هذه المسائل كلها أكّدها هيجل مراراً في فقرات كثيرة. ومن هنا لم يكن «شفجلر Schwegler» موفقاً في ملاحظته

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٦١ (ملحق).

التي يقول فيها: «لقد كان هيجل يميل ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التي تخضع الفرد خضوعاً تاماً، وكذلك حق الذاتية، لإرادة الدولة»[1].

٦١٦ ــ هذه الوحدة، إذن ، بين الكلية والجزئية تعطينا العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها أو السمات الأساسية للدستور والنظام الداخلي للحكم. وحدة الكلي والجزئي، أو مطالب الفرد ومطالب الدولة تقوم على أساس أن الفرد كلي، ضمناً، وأن الدولة بوصفها الكلي المتحقق بالفعل ليست إلاّ تموضعاً لذات الفرد الحقة. وتظهر هذه الوحدة في العالم الخارجي بطريقتين أولاً: عن طريق أفعال الأفراد أنفسهم لأنهم وهم يبحثون عن اشباع لغاياتهم الخاصة وحدها، فإنهم يكشفون عن نتائج كلية بدلاً من الكشف عن ذواتهم وحدها، وهذا ما نراه في نظام الحاجات. ثانياً: الأفراد في الدولة المتمدينة يميلون شيئاً فشيئاً عن وعي لفهم الغايات الكلية للدولة ولتوحيد أنفسهم مع هذه الغايات. والدولة، بدورها، رغم أنها «تلغي» الأسرة من الناحية المنطقية، وتلغي كذلك المجتمع المدني بما فيه من نقابات، فإنها مع ذلك تحتفظ بهما في جوفها بوصفهما لحظات «ملغاة». ولهذا السبب ترعى الدولة المجتمع المدني والأسرة والفرد، وتنمي رفاهيتهم ومصالحهم إلى أبعد حد، وعلى هذا النحو يبدأ المواطنون في معرفة أن الدولة هي أفضل صديق لهم، وأنها تصون حرياتهم وحقوقهم وترعى مصالحهم وتنميها وتحمي ممتلكاتهم وأشخاصهم، وبهذه الطريقة تبدأ العاطفة السياسية والشعور الوطني في الظهور والنمو، فليست الوطنية الصحيحة هي العاطفة الهوجاء المتفجرة التي كثيرا ما توصف بهذه الأوصاف، وإنما هي الاقتناع الثابت الراسخ العميق للمواطنين بأن الدولة هي أساسهم وغايتهم الجوهرية، أعني أنها تجسيد لذواتهم وحرياتهم.

٦١٧ ــ الدولة بالضرورة كائن حي organism يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية ويبث فيها الحياة ويجعلها موجودات مستقلة. لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة (فقرة ٦٠٨) . وهذه الاختلافات التي سيخرجها من ذاته هي الوظائف المختلفة والفروع المتنوعة للأعمال العامة الموجودة في الدولة. ولّما كانت الدولة تجسيداً للعقل، أعني تجسيداً للفكرة الشاملة، فإن تمايزها الذاتي يسير طبقاً للفكرة الشاملة. أي أن عناصرها ستكون: الكلي، والجزئي، والفردي. والجانب الكلي من الدولة هو وظيفتها بوصفها مصدراً

(١) شفجلر: «موجز لتاريخ الفلسفة» استرلنج، الطبعة الرابعة عشر ص ٣٤٠.

للقوانين، فهذا الجانب هو الذي يقدم لنا التشريعات المختلفة. أمّا الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على الحالات الخاصة ويعطينا ذلك: التنفيذ (وهو الذي يعتقد هيجل أنه يتضمن السلطة القضائية) أمّا لحظة الفردية فهي تتمثل في شخصية الملك.

وإذا كنا سنسير طبقاً للتسلسل المنطقي لتطور الفكرة الشاملة فسوف تكون لحظة الفردية هي آخر موضوع نعالجه. لكن هيجل عالجه مع ذلك في البداية ثم ناقش الدستور مع ملاحظات تتعلّق بشكل النظام الملكي، ولم يقدم لنا سبباً لقلب التسلسل المنطقي على هذا النحو. والظاهر أن هذه كانت عادة قديمة لإظهار الاحترام لشخص الملك.

٦١٨ ـ ولابدّ، قبل أن نناقش الأفرع الرئيسية الثلاث للدولة، أن نسوق كلمة حول علاقة هذه الأفرع بعضها ببعض. فهناك أهمية خاصة وكبيرة تُقال في الغالب، عن موضوع الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، فالرأي الشائع يرى أن كلاً من هذه السلطات عبارة عن ضابط ومراجع للسلطتين الأخريين، وبالتالي فإن هذا الفصل يُنظر إليه على أنه ضمان للحرية. ويرى هيجل أن الفكرة الشاملة وحدها هي التي تستطيع أن تلقي ضوءاً على هذا الموضوع، لأن الدولة ليست إلاّ الفكرة الشاملة وقد تحققت موضوعياً في العالم الخارجي. والواقع أن العناصر الثلاثة للفكرة الشاملة تنفصل وتتمايز تمايزاً أصيلاً من ناحية، لكنها من ناحية أخرى تتحد إتحاداً كاملاً حتى أن كل عامل هو بذاته مجموع الفكرة الشاملة (فقرة ٣١٨). ولهذا فإن أي حديث عن الفصل المطلق، أو الاستقلال الكامل، لأحد هذه العوامل عن بقية العوامل الثلاثة هو حديث لامعنى له تماما. فالملك، والسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية لابدّ لها من ناحية أن تكون منفصلة، ومتمايزة في وظيفتها تمايزاً واضحاً كما هي الحال في عوامل الفكرة الشاملة. لكن القول بأنها لابدّ أن تكون مستقلة بعضها عن بعض بحيث تعارض كل منها الأخرى سيكون تجريداً لعوامل عينية ولن يؤدّي إلاّ إلى تفكك الدولة وانحلالها. ومن هنا فإن هذه العوامل ينبغي على العكس أن تسري في حياة واحدة هي حياة الكل العضوي الذي هو الدولة. ولهذا السبب يستحسن هيجل نظام الدستور الانجليزي الذي يجعل رؤساء الأفرع التنفيذية في الحكومة أعضاء في الوقت نفسه في السلطة التشريعية.

وسوف ندرس الآن الوظائف الثلاث للدولة في التسلسل الذي سار عليه هيجل:

(أ) الملك The Monarch

٦١٩ ـ الدولة التي أكتمل نموها وتطورها، أعني الدولة التي تجسد هي وحدها على نحو كامل عناصر الفكرة المنطقية الشاملة. والدولة العقلية تماما ـ هذه الدولة تتمثل في: النظام الملكي الدستوري. ويرى هيجل أنه لابدّ أن يكون هناك ملك. أمّا الأشكال الأخرى من الحكومات كالنظام الجمهوري مثلاً فهي عنده، نظم ناقصة.

وبرهان هيجل على ذلك، أعني استنباطه لنظام الحكم الملكي يمكن أن ينحل إلى مرحلتين: المرحلة الأولى منه صحيحة والثانية فاسدة. أولاً اللحظة الفردية في الفكرة الشاملة تتضمن أيضاً العاملين الآخرين، وبالتالي فهي مجموع الفكرة الشاملة، والفكرة الشاملة هي الذاتية (فقرة ٣٢١). لقد كانت الفكرة الشاملة المنطقية نفسها مجرد مقولة أو هي فكر أو محض الفكرة المجردة للذاتية، أمّا الدولة فهي الفكرة الشاملة المنطقية وقد أصبحت موجودة وجوداً فعلياً. ومن ثمّ فلحظة الفردية لابدّ أن تؤدّي إلى ظهور مؤسسة داخل الدولة تميل، بالضرورة الذاتية، لأن توجد وجوداً فعلياً. أو الذاتية حين تتحقق بالفعل في ذات معينة أو شخص محدد. لا الذاتية التي تظهر في مجموعة من الأشخاص، أو طائفة من الناس فمثل هذه الذاتية لن تكون سوى تجريد محض. فالعامل المنطقي للفردية حين يتحقق تحقيقاً موضوعياً، وحين يوجد وجوداً فعلياً لايمكن إلاّ أن يكون فرداً واحداً، أعني شخصاً لامجموعة من الأشخاص.

ولقد قلنا إن الفردية تمثل مجموع الفكرة الشاملة كلها، فهي ذاتها العوامل الثلاثة مجتمعة. ويعطينا ذلك فكرة الدولة بوصفها حياة مفردة واحدة، أو كلاً واحداً أو كائناً حياً. وتتحكم الحياة الفردية في الكائن الحي بأسره وتوجه وظائفه المختلفة وجميع أنشطته. ومن ثمّ فهذه الحياة الفردية الواحدة للدولة، أو هذا المركز الحاكم الموجه، أو هذه الوحدة المثالية العليا التي تجمع في ذاتها جميع أجزائها لايمكن إلاّ أن توجد بالفعل وتتحقق في فرد واحد موجود، وهذا الفرد الواحد يجسّد ويمثل حياة الكل.

ونتيجة هذا الاستنباط هي أنه لابدّ أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائفها وتلتقي عنده جميع ألوان النشاط المتعددة، ويمكن أن يُنظر إلى هذا الاستنباط على أنه صحيح إلى هذا الحد. لكن لايستتبع ذلك بالضرورة أن يكون هذا الفرد ملكاً على الاطلاق، فرئيس الجمهورية أو حتى الدكتاتور في الدولة

الأوتوقراطية العسكرية(*)، هو كذلك فرد واحد يتربع على رأس الدولة. ولاشك أنه من الضروري أن يكون على رأس الدولة فرد واحد باستمرار حتى ولو كان مجرد رئيس للجنة عليا أو مجلس أعلى. وهذا النظام كما أشار هيجل موجود في الدولة الناقصة على نحو ثابت لايتغير فهناك باستمرار، وعلى نحو ثابت، شخص واحد، أو رجل سياسة واحد، أو جنرال، أو ملك، أو رئيس يتربع على قمة النظام السياسي.

لكن هيجل يوهم القارىء في الخطوة الثانية من الاستنباط بأنه قام بخطوة أبعد استنبط فيها أن هذا لابدّ أن يكون ملكاً بالوراثة. وفي كتابه «فلسفة الحق» يسير الاستنباط على النحو التالي:

«هذه الذات العليا لارادة الدولة، هي في هذه الصورة المجردة بسيطة، وهي بالتالي فردية مباشرة. ومن ثمّ فتصورها ذاته يتضمن أنها طبيعية. وهكذا فإن الملك... مُقدّر له أن يرقى إلى مرتبة الملك بطريقة طبيعية مباشرة، أعني بالميلاد الطبيعي»(١). وهو يقول في «موسوعة العلوم الفلسفية»: «لّما كانت هذه الذات... عبارة عن علاقة ذاتية بسيطة فإنها توصف بخاصية المباشرة، وبالتالي بخاصية الطبيعة، وبذلك نجد أن مصير الأفراد نحو الإمارة يتحدد بالميراث»(٢). ويبدو أن معنى هذه الفقرات هو ببساطة على النحو التالي: لقد تم استنباط الحاكم بوصفه فرداً موجوداً بالفعل، ولأنه موجود فهو هناك أعني حاضراً أمام الحواس وهو بذلك مباشر. وما يُقدّم على هذا النحو بوصفه واقعة ليس نتاجاً للروح ولكنه ينتمي إلى الطبيعة. ومن ثمّ فالملك هو ببساطة ممثل للطبيعة، أعني أنه وجد بوسائل طبيعية أي بالمولد، وهذا الاستنباط بربطه الغامض بين المباشرة والطبيعة والميلاد لايمكن أن يُنظر إليه إلّا على أنه استنباط خيالي تماماً. فقد يستطيع المرء، وعلى نفس الأسس، أن يقول إن أعضاء السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وحتى الناخبين لابدّ من اختيارهم بحق الميراث، ما دام هؤلاء الأشخاص يوجدون، بالمثل، على نحو مباشر وهم هناك.

(*) الحكم الأوتوقراطي Autocracy (والكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى الحاكم الأوحد) لون من ألوان الحكم الذي تتجمع فيه السلطة في شخص الحاكم بحيث يكون هو المشرّع والمنفّذ في وقت واحد. ولايكون للقوانين ضابط سوى إرادة هذا الحاكم المستبد (المترجم).

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠.

(٢) فلسفة الروح فقرة ٥٤٢.

٦٢٠ ــ الحق أن هيجل يدسّ هنا فكرته الخاصة، وهو يفضل النظام الملكي ولهذا يحشر الفكرة حشراً في اللحظة الموضوعية للجدل وهو يوهم بأنه يستنبطها. ولاشك أنه يعتقد أنه استنبطها بالفعل. لكن كل ما استنبطه فعلاً هو ضرورة وجود فرد واحد على رأس الدولة. وذلك بالطبع يتفق تماماً مع النظام الجمهوري بقدر اتفاقه مع النظام الملكي سواء بسواء.

٦٢١ ــ لحظة الفردية تتضمن بداخلها لحظة الكلية والجزئية. ومن ثمّ فإن الملك بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يصدق تصديقاً نهائياً على القوانين بوصفها نابعة منه (الملك في الدستور الانجليزي، ولو من الناحية الشكلية، جزء من السلطة التشريعية). والملك من ناحية أخرى، ممثلاً للحظة الجزئية، فهو المصدر النهائي للأفعال التنفيذية، إذْ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة في إصدار القرارات أو هو يمثل الإرادة الأخيرة التي تضفي على أفعال وزرائه مشروعية. وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها عناصر المجموعة الثلاثة.

٦٢٢ ــ ولايريد هيجل أن يفهم من ذلك كله أن للملك سلطة مطلقة أو أنه مستبد. فلو أن الملك كان يحكم بشخصه أعني بأفعاله التعسفية يشرّع ويقرر، لكان هذا الوضع مناقضاً لسير الفكرة الشاملة وتميزها الذاتي الذي يضمن وجود سلطة تشريعية متميزة، مستقلة إلى أقصى حد ممكن، متفقة مع وحدة الدولة بوصفها كائناً حياً. كما أنه يتضمن أيضاً سلطة تنفيذية مماثلة في استقلالها، فالملك يعمل وفقاً لنصيحة مجلس الوزراء. وليس له سوى الفعل الأخير: فعل التصديق الرسمي أو الإرادة الأخيرة التي تمثل وظيفة الأمير. «لأن الوظيفة لاتحتاج إلاّ إلى رجل يقول نعم، ومن ثمّ يضع النقط فوق الحروف»[1].

«ولايعني ذلك أن الملك يكون عنيداً متصلباً في أفعاله أو أنه يفعل ما يهواه. ولكنه بالأحرى ملتزم بالمضمون العيني لنصيحة وزرائه ومستشاريه وحين يقوم الدستور فإنه لايكون له في الأعم والأغلب عمل سوى أن يوقع باسمه، لكن لهذا الاسم وزنا وقيمة فهو الكلمة الأخيرة والقمة التي لايستطيع أحد أن يتجاوزها»[2] وهكذا نجد أن الدولة التي اكتملت عقلانيتها ليست سوى الدولة الملكية لكنها ملكية دستورية.

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ (ملحق).

(٢) فلسفة الحق فقرة ٢٧٩ (ملحق).

(ب) السلطة التنفيذية **The Executive**

٦٢٣ ـ لحظة الجزئية في الفكرة المنطقية تقابل وظيفة الحكومة التنفيذية في الدولة. وتعتمد هذه الوظيفة على تطبيق اللحظة الكلية التي تمثلها القوانين والدستور، على الحالات الفردية والمصالح الخاصة. فالسلطات التنفيذية «من واجبها العناية بكل شيء جزئي في المجتمع المدني، وأن تعمل عن طريق هذه الغايات الجزئية على نشر المصلحة العامة»[1].

ويشير هيجل إشارات ذكية إلى اختيار أعضاء السلطة التنفيذية وواجباتهم وتقسيم الوظائف... الخ أما إذا كانت هذه الملاحظات ناتجة عن الفكرة الشاملة فهذا أمر مشكوك فيه.

(جـ) السلطة التشريعية **The Legislature**

٦٢٤ ـ لاتتعلّق القوانين بما هي كذلك بهذه الحالة الفردية أو تلك، لكنها مبادىء عامة لنشاط الدولة ومن ثمّ فهي تمثل لحظة الكلية وتحتاج لاصدارها وذيوعها وانتشارها ونموها، فرعاً منفصلاً من أفرع الدولة هو السلطة التشريعية. ولاتوجد سلطة تشريعية تقوم بسن قوانين لأول مرة، أو تخلق مجموعة قوانين من العدم، فالقوانين موجودة بالفعل وهي تنمو مع نمو الدستور، ووظيفة السلطة التشريعية هي تطوير القوانين الموجودة وتوسيعها وجعلها مناسبة للمطالب الجديدة كلما ظهرت هذه المطالب.

٦٢٥ ـ أمّا فيما يتعلّق بتكوين السلطة التشريعية ومشكلة حق الاقتراع، فإن هيجل لايحبذ بصفة عامة وجهة النظر الديمقراطية التي ترى أن للأفراد الحق في التصويت لانتخاب النواب. لأن الدولة ليست تجسيداً لإرادة مشتركة، أو لإرادة الأغلبية، وإنما هي تجسيد للإرادة الكلية أو الإرادة العقلية بما هي كذلك (٥٤٦). وليس ثمّة ما يضمن أن الأغلبية سوف تريد الكلي والعقلي. ولا يعتمد مبدأ الحرية على إطاعة إرادة الأغلبية وإنما على إطاعة الإرادة الكلية التي هي تموضع لذات الفرد الحقة.

ويرى هيجل أن حق الفرد في المشاركة في المسائل العامة لابدّ، أولاً، أن يتخذ بالأحرى صوراً وأشكالاً أخرى. «فالشعب»، إنْ كنا نعني بهذه الكلمة كثرة من

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٧٩ (ملحق).

الأفراد، عبارة عن كتلة غير منظمة ولا منسقة ولا شكل لها. ومن هنا كانت الحكومة التي توجهها هذه الكتلة التي لاشكل لها حكومة غير مرغوب فيها. لكن هذه الكثرة المتعددة تصبح منظمة وعقلية حين تتخذ شكل المؤسسات الموجودة في داخل الدولة أعني الطبقات (٥٩٨)، والنقابات (قارن فقرة ٦٠٤). وهذه المؤسسات والمنظمات هي بالأحرى التي ينبغي أن تكون ممثلة في السلطة التشريعية.

ثانياً، يستطيع الفرد أن يجعل صوته مسموعاً، وأن يعبر عن آرائه في تشكيل الرأي العام، الذي يرتبط بسلاح الصحافة القوي. والرأي العام سوف يوجّه الدولة ويسوسها لكنه لن يفرض عليها آراءه. فليس من المناسب أن يقود الرأي العام، أو الكتلة التي لاصورة لها من الأفراد، دفة السفينة في الدولة. أمّا الحجة الشائعة التي تقول إن الشعب نفسه، أو الناس أنفسهم، هم خير مَنْ يعرف مصَالحهم الخاصة ـ «حتى ضفدعة الطين تعرف» ـ فإن هيجل يجيب «بأن الناس لايعرفون ما يريدون، ولكي نعرف ما نريد، وفضلاً عن ذلك ما تريده الإرادة المطلقة، وما يريده العقل، هو ثمرة معرفة عملية وبصيرة نافذة وبالتالي فهي ليست ملكاً للشعب»[١]. وفضلاً عن ذلك «فإنّا نجد أن كل شيء سليم وكل شيء فاسد عند الرأي العام، أمّا استخلاص الحقيقة من ذلك فلا يقوم به إلاّ عظماء الرجال، فالرجل الذي يتنبأ بما يريد وما يقصد، وعندئذٍ يقوم بانجازه هو عظيم عصره»[٢].

والحقيقة في رأي هيجل هي أن الرأي العام يتضمن باستمرار من حيث جوهره، ما هو حق وعقلي. لأن الأساس والمركز الذي يرتكز عليه الفرد هو الكلي، فهو الذي يسيطر عليه ويحكمه تماماً حتى ولو اتبعه إتباعاً أعمى بغير فهم، ولهذا السبب فلابدّ من تقدير الرأي العام. لكن الشعب أو الجماهير، من ناحية أخرى ليست لديهم الوسائل التي يميزون بها ويرتقون فوق مستوى الغرائز الغامضة إلى مستوى المعرفة المحددة، ومن ثمّ فغرائزهم المتجهة نحو الكلي لاتتخذ إلاّ أشكالاً مضطربة غير منظمة. ولهذا السبب علينا أن نحتقر الرأي العام: «ومَنْ لم يتعلم كيف يحتقر الرأي العام فإنه لن ينتج أبداً شيئاً عظيماً»[٣].

وعلى ذلك فليس الشعب أو الجماهير، ذلك الجمع الغفير من الناس، أو

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٣٠١ إضافة.
(٢) فلسفة الحق، ٣١٨ (ملحق).
(٣) فلسفة الحق ٣١٨ (ملحق).

التجمع المحض للأفراد، هو الذي ينبغي أن يحكم أو أن تكون له السيادة سواء في ميدان التشريع أو التنفيذ. فالحكم لابدّ أن يتمّ عن طريق الطبقة الكلية (قارن فقرة ٥٩٨). لكن علينا أن نتذكر جيداً أن عضوية هذه الطبقة لاتكتسب بالحب أو المركز أو الميلاد أو الثروة، فلكل فرد، ولأي فرد، أيّاً ما كان أصله، الحق في الارتفاع إلى عضوية هذه الطبقة الكلية إذا ما كانت قدراته الخاصة وإستعداداته وشخصيته تمكّنه من ذلك (قارن فقرة ٥٩٩).

التقسيم الفرعي الثاني: القانون الدولي International Law

٦٢٦ — الدولة بوصفها كائناً حياً فهي وحدة مغلقة على نفسها تطوّر تمييزاتها الخاصة وتنمي حياتها داخل ذاتها. فهي فرد وليس تجمعاً محضاً، أو كومة من اجزاء بل وجوداً واحداً أو وحدة عضوية. ومن ثمّ فهي واحد يستبعد، بما هو كذلك، الآحاد الأخرى. وهكذا يكون لها جانب داخلي يتمثل في علاقتها بالأفراد الآخرين من نفس نوعها، أعني الدول الأخرى. وهذه العلاقات، بمقدار ما تعترف بها هذه وتعممها، تشكل ما نسميه بالقانون الدولي.

٦٢٧ — ولّما كانت كل دولة فرداً، فإن الطابع الأساسي لعلاقتها بالدول الأخرى يشبه العلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية في المجتمع المدني (٥٨٦). فمثل هؤلاء الأشخاص شخصيات مستقلة بالضرورة. وكذلك نجد، بالمثل، أن السمة الأولى لكل دولة في علاقاتها بالدول الأخرى هي استقلالها. وبالتالي فالحق الرئيسي للدولة في القانون الدولي هي أنه ينبغي أن يُعترَف بها وأن تُحترم على نحو ما هي عليه، فحتى إذا ما نشبت الحرب بين دولتين فإن كلاً منهما يعترف بأن الأخرى دولة مستقلة.

٦٢٨ — وتختلف علاقة الدولة بدولة أخرى عن علاقة الشخص بشخص آخر في المجتمع المدني فيما يأتي: الأشخاص تعلو عليهم الدولة في حين أن الدولة لايعلو عليها شيء، فلا سلطان عليها. ولهذا فلا يوجد بين الدول دائرة موجودة وجوداً موضوعياً للحق الكلي كما هي الحال بين الأشخاص. وعلى ذلك فإن أفعال الدول تحكمها إرادتها التعسفية ولابدّ أن تقوم على أعلى صورة للحق يمكن أن توجد بينها على أساس الاتفاق بين إرادتها، أعني أن صورة الحق هذه هي: حق التعاقد. ويؤدّي هذا الحق إلى ظهور المعاهدات Treaties والمحتويات الايجابية للمعاهدات بين الدول ليست جزءاً من القانون الدولي. إذ يمكن للقانون الدولي أن يأمر فحسب باحترام هذه الاتفاقيات بصفة عامة. لكن لّما كان لاتوجد سلطة

تعلو على الـدول، ولّما كانت العلاقات بين الدول لاتحكمها الكلية بل الاتفاق والعَرَضية، فإن هذه العلاقات تتغير وتتبدل باستمرار، والمعاهدات حتى ولو كانت توحي بالالتزام والارتباط الدائم فإنها تصبح في الواقع عتيقة مهملة حين تتغير الظروف التي أدّت إليها.

٦٢٩ ـ لأنه ليس ثمة سلطة دولية، فإن الخلافات والمنازعات بين الدول لن تحُلّ في نهاية المطاف إلاّ عن طريق الحرب. أمّا حلم السلام الدائم فهو في نظر هيجل ليس إلاّ حداً فحسب. كما أن هيجل لايؤمن بامكان قيام سلطة دولية فعّالة ومؤثرة.

٦٣٠ ـ ترتبط الدولة من حيث هي فرد مستقل بالدول الأخرى سواء في السلم أو الحرب. ومن ثم فضبط الشؤون الخارجية، واصدار قرار الحرب والسلم هو جزء من وظيفة ذلك العنصر من عناصر الدولة الذي تمثله اللحظة الفردية وأعني به: الملك.

٦٣١ ـ الضرورة العليا السامية للدولة هي تدعيم استقلالها الخارجي، لأنها بدون ذلك الاستقلال تكفّ عن أن تكون دولة. ومن هنا فإن الفرد لابدّ أن يكون على استعداد للتضحية بحياته ومُلكيته لتدعيم استقلال الدولة ما دامت حياة الدولة وغاياتها أعلى من حياة الفرد وغاياته.

٦٣٢ ـ لّما كانت الدولة حتى في حالة الحرب تعترف بأن عدوها دولة اجنبية، أعني فرداً مستقلاً فإنها لابدّ أن تشنّ الحرب ضد هذا الفرد بما هو كذلك أعني ضد الدولة، لا ضد أشخاص معينين، أو ممتلكاتهم أو عائلاتهم... الخ(*).

التقسيم الفرعي الثالث: تاريخ العالم World History

٦٣٣ ـ ترتبط الدول بعضها ببعض كما يرتبط الأشخاص في المجتمع المدني. فالأشخاص في المجتمع المدني يمثلون اللحظة الجزئيـة، وينشدون غايات جزئية، ويسعون إلى تحقيق مطالبهم وحاجاتهم.. الخ، وكذلك الدول في علاقاتها

(*) يرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية وراء اكتشاف البارود، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب إنسانية، بأنْ قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد كما هي الحالة في معارك المبارزة بالسيف. ومن هنا فإن الجندي الذي يشدّ زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص ليقتل الأعداء، لا يستهدف إلاّ قتل الدولة، أمّا أفراد هذه الدولة فهم أفراد لا يعلم عنهم هذا الجندي شيئاً وربما لو قابلهم لم يكن ليكرههم (المترجم).

بعضها ببعض فهي جزئية وكل منها ينشد مصالحه الخاصة. والجزئي هو بالضرورة الفصل Differentia (بالمعنى المنطقي للفظ) بين الأنواع. ومن ثمّ فلكل دولة لون خاص وسمات خاصة، وكل دولة تجسّد فكرة معينة، أو لكي نكون أكثر دقة، كل دولة تجسّد مرحلة جزئية من الفكرة الكلية. والفكرة تفضّ نفسها في التاريـخ في مراحل مختلفة من الزمان، والمرحلة السائد في حقبة من الحقب يجسدها شعب معين. وهذه المراحل المتتالية تشكّل تاريخ العالم، وهذا التاريخ لاتحكمه الصدفة أو القدر الأعمى ولكن يحكمه العقل الخالد أو الفكرة ذاتها. وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات ولكنه تطور عاقل، وحين تظهر الفكرة في تاريخ العالم على هذا النحو فإنها تشكّل ما يُسمى بروح العالم، وهي روح لأن الروح تعني في بساطة التجسّد العيني للفكرة.

وروح العالم هذا هو المحكمة الأخيرة والقاضي النهائي بين الأمم فليس ثمّة دولة أو محكمة عالمية تصدر أحكامها على الشعوب، وليس من الممكن قيامها. والحكم على الدول إنما يوجد في المصير الذي ينتظرها في مسار تاريخ العالم.

القسم الثالث

الروح المطلق ***Abaolute spirit***

مقدمة

٦٣٤ ـ كانت نقيصة الروح الذاتي أنه داخلي فحسب وبالتالي فهو يمثل جانباً واحداً. أمّا الروح الموضوعي فهو يمثل من ناحية أخرى جانباً واحداً مضاداً. فهو موضوعي وخارجي فحسب. وبذلك فقد افتقد ما هو جوهري لفكرة الروح ذاتها أعني الوعي أو الذاتية. فالروح بوصفها نفساً وإحساساً وفهمًا ورغبة غريزية كانت واعية وشخصية وذاتية، لكن الروح كما تتمثل في الأسرة والقانون الأخلاقي والدولة فهي غير واعية وغير شخصية ولكنها موضوعية، بطريقة خالصة، فالدولة، مثلاً، موجودة هناك في الخارج، أعني في العالم الموضوعي، ولكنها ليست وجوداً واعياً، ليست شخصاً أو أنا، أعني أنها ليست ذاتاً. .

وبالتالي فالروح الذاتي والروح الموضوعي موجودات كأطراف قصوى متضادة، فكل منهما يحدّ الآخر. ومن ثمّ فكل منهما متناهٍ. لكن من طبيعة الروح نفسها أن تكون لامتناهية، وهكذا تنشأ ضرورة تجاوز الروح لذاتيتها المتناهية وموضوعيتها المتناهية وتصبح روحاً مطلقة لامتناهية. والروح لكي تصبح مطلقة ينبغي عليها أن تتجاوز التقسيم إلى ذاتية وموضوعية وهو التقسيم الذي خلقته داخل ذاتها، بحيث تضم الجانبين معاً في وحدة عينية. أعني أن الروح المطلق لابدّ أن يكون ذاتاً وموضوعاً في آنٍ معاً.

والروح المطلق بوصفه وجوداً ذاتياً لابدّ بالضرورة أن يكون لوناً من الوعي البشري والوعي الفردي. إذْ لايمكن أن يكون وجوداً غير مشخص تماماً كالدولة مثلاً. بل لابدّ أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً في عقول الأفراد أعني في موضوع ما. وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لابدّ أن يكون ذاتياً حقيقة.

إنه، إذنْ ،وعي بموضوع ما، لكن ما هو هذا الموضوع؟ ما دامت الهوّة بين الذات والموضوع قد تلاشت في الروح المطلق، وما دامت الوحدة قد شملتهما معاً

فإن ذلك لايعني إلاّ شيئاً واحداً هو أن الذات والموضوع متحدان هنا. ولذلك فإن موضوع الروح في هذه الدائرة هو الروح نفسها، ولاشيء غير الروح ذاتها. ومن ثمّ فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها.

لكن هناك شرطاً ضرورياً آخر. فعالم النفس التجريبي يتخذ من الروح أو الذهن موضوعاً لدراسته في حين أن علم النفس ليس مرحلة من مراحل الروح المطلق. لأن الموضوع الذي يدرسه ويتأمله عالم النفس هو الذهن المتناهي فحسب، أعني الذهن الذاتي الذي يقابله موضوعه ويحده، فعالم النفس يدرس الإحساس، والفهم، والانفعال وما شابه ذلك، وجميع هذه المراحل للذهن يتألف موضوعها من شيء آخر غير ذاتها كما هي الحال مثلاً عندما يتخذ الإحساس من العالم الخارجي موضوعاً له، في حين أن الروح المطلق يتخذ من ذاته وحدها موضوعاً وهو من ثمّ لامتناهٍ، ففيه يتم التغلب على التعارض الكامل بين الذات والموضوع، ولايمكن أن يحدث ذلك إلاّ في حالة واحدة فقط هي عندما يتحقق الذهن من أن موضوعه ليس سوى ذاته، ولذلك فإننا لايمكن أن نصل إلى مرحلة الروح المطلق إلاّ حين يتحقق العقل من أن موضوعه الذي يعارضه، أيّاً كان نوعه، الشمس، أو القمر، أو النجوم، العالم المادي، أو العالم اللامادي ليس شيئاً آخر سوى الروح ذاتها. أعني حين يتحقق من أنه هو نفسه الوجود بأسره والحقيقة الواقعية بأسرها، وأنه، في الواقع، المطلق. والروح المطلق هو تلك المرحلة النهائية التي تعرف فيها الروح أنها في تأملها لنفسها فإنها تتأمل المطلق أيضاً. لكن ما دام هذا الروح المطلق لايوجد بالفعل إلاّ بوصفه الوعي البشري الذاتي، فقد يُقال فضلاً عن ذلك إن الروح المطلق هو المعرفة التي تدرك بها الموجودات البشرية المطلق. وكل الطرق التي يمكن فيها للموجودات البشرية أن تعي المطلق: سواء عن طريق الفن، أم الدين، أم الفلسفة هي كلها مراحل الروح المطلق.

الروح والمطلق لفظان مترادفان، فالروح المطلق هو من ناحية معرفة الروح بواسطة الروح، وهو من ناحية أخرى معرفة المطلق عن طريق المطلق، ففي الروح المطلق وحده يصل المطلق إلى ذاته ويبدأ في معرفة نفسه على حقيقتها، أو على أنه مطلق حقاً، أو أنه بما هو كذلك الروح التي تعرف نفسها.

٦٣٥ ــ والارتفاع من الروح الموضوعي إلى الروح المطلق يمكن أن نعبر عنه بلغة فكرة الحرية الشاملة. فالمضمون الأساسي للروح البشري هو الحرية. وتتحقق هذه الحرية، إلى حدٍ ما، في الدولة، لأن الإنسان حين تحكمه الدولة فإنه

يحكم نفسه (٥٧٥). لكن الدولة، مع ذلك، لّما كانت مؤسسة موضوعية خالصة فهي شيء غريب عن ذاته أو هي شيء آخر غير نفسه، وبالتالي فحريته حرية ناقصة[1]. فالروح الحرة على نحو مطلق لايمكن أن تكون إلّا تلك الروح التي تلغي إلى الأبد كل ألوان الآخرين، وبالتالي فالروح التي تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية بأسرها، والتي لاضدّ لها، والتي ترى في ذاتها كل الوجود، هي الروح الحرة تماماً. وما دامت الحرية، والتحديد الذاتي، واللاتناهي، ليست إلّا ثلاثة ألفاظ تعبر عن فكرة واحدة، فإن الروح بوصفها روحا مطلقة تصبح لامتناهية من كل وجه. إننا حتى الآن لم ندرس سوى العقل المتناهي فحسب، لكننا في الفن، والدين، والفلسفة نجد أن العقل البشري قد أصبح لامتناهياً.

٦٣٦ ــ مضمون الروح المطلق هو إدراك المطلق، وما دام المطلق والله لفظين مترادفين، فإن هذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة الدين، فهي ليست شيئاً آخر سوى معرفة الله، أو إدراك الالهي والخالد. ويتخذ إدراك المطلق ثلاثة طرق تعطينا ثلاث مراحلٍ للروح المطلق هي: (١) الفن (٢) الدين (واللفظ يُستخدم هنا بمعنى ضيق جداً) (٣) الفلسفة.

٦٣٧ ــ ما دام الروح المطلق، كما أشرنا الآن توّاً، هو وحده الروح الحر اللامتناهي تماماً، فإن المراحل السابقة ينبغي أن يُنظر إليها على أنها تمثل مراتب تحرره المتدرج المتتالي من كــل شرط متناهٍ ــ وسوف تظل آثار المتناهي عالقة بالروح في ميدان الفن والدين. أمّا دائرة الفلسفة فهي وحدها الدائرة التي تصبح الروح فيها حرة ولامتناهية تماماً.

٦٣٨ ــ أمّا فيما يتعلّق بالموضوع الذي أُثير حوله جدل طويل وأعني به موضوع العلاقة بين الفن والدين والفلسفة، فإنه ينتج ــ كماسبق أن ذكرنا ــ أن المراحــل الثــلاث متحدة في الجوهر وإنْ كانت مختلفة في الشكل. فجوهر أو مضمون المراحل الثلاث كلها شيء واحد هو الخالد الأزلي اللامتناهي والالهي، وباختصار، هو المطلق والهدف. أمّا الغايات من المراحل الثلاث فهو إدراك الحقيقة المطلقة. وهي تختلف بعضها عن بعض بمقدار ما تختلف الصورة التي تبدو فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعي. أمّا هذه الصور فسوف نراها في الصفحات القادمة. أمّا الآن فإنه يمكن ــ مما سبق أن ذكرنا ــ أن نستخلص النتيجة الآتية: وهي أن

(١) «فلسفة الفن الجميل» ترجمة أوسماستون، الجزء الأول ص ١٣٥ وما بعدها.

الفن بوصفه المرحلة الأولى فهو أدنى الصور التي يُدرَك فيها الخالد الأزلي وأقلها اكتمالاً. أمّا الصورة التي يتشكل فيها الدين فهي تأتي في مرحلة أعلى تالية. لكن الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وفضلاً عن ذلك فما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلّا شيئاً واحداً فحسب فإن علوها النسبي أو إنخفاضها النسبي إنما يرجع في النهاية إلى الصورة. فالدين يتضمن الحقيقة الأساسية التي تتضمنها الفلسفة لكنه يعبّر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة. ولابدّ أن نترك العرض التفصيلي لهذه النقاط للفصول القادمة.

الفصل الأول

الفن Art

القسم الأول

الجمال بصفة عامة .. Beauty in general

٦٣٩ ــ الشكل الأول الذى يدرك فيه العقل المطلق، طبقاً للمبادىء العامة هو شكل مباشر. وما دام مضمون جميع الأشكال التي يُدرك فيها المطلق واحداً أعني أنها هي المطلق نفسه، فإن هذه المباشرة لابدّ أن تلحق بالصورة التي يُدرك فيها المطلق. ولهذا فلابدّ أن يتجلىّ المطلق أولاً تحت قناع المباشرة. أعني تحت قناع الموضوعات الحسية الخارجية. وتألق المطلق وإشعاعه من خلال أقنعة العالم الحسي هو الجمال(١). فمن الجوهري لفكرة الجمال أن يكون موضوعاً حسياً، أعني شيئاً بالفعل أمام الحواس كالتمثال، أو المعمار أو الأصوات الموسيقية الجميلة، أو أن يكون، على أقل تقدير، تصويراً ذهنياً لموضوع حسي كما هي الحال في الشعر. ولابدّ أن يكون فرداً عينياً، إذْ لايمكن أن يكون تجريداً فالموضوع الجميل يتجه إذنْ إلى الحواس، لكنه يتجه أيضاً إلى العقل أو الروح، لأن الوجود الحسي المحض، بما هو كذلك، ليس جميلاً، لكنه يصبح جميلاً حين يدرك العقل تألق الفكرة من خلاله.

٦٤٠ ــ ما دامت الفكرة هي الحقيقة المطلقة فإنه ينتج من ذلك اتحاد الحق والجمال لأن كلاً منهما هو الفكرة. لكنهما متمايزان أيضاً. فالجمال هو الفكرة حين تُدرك في إطار حسي وحين تُدرك بالحواس سواء أكان في الفن أم في الطبيعة. أمّا الحقيقة فهي الفكرة حين تُدرك في ذاتها أي بوصفها فكرة خالصة، وهي

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

لاتُدرك بما هي كذلك عن طريق الحواس بل عن طريق الفكر الخالص أعني عن طريق الفلسفة.

٦٤١ ــ كل مرحلة من مراحل الروح مثل: الأسرة، الأخلاقية، الدولة هي مرحلة من مراحل الفكرة. وتُسمى الفكرة في الدائرة الحالية باسم: المثل الأعلى Ideal. والمثل الأعلى هو تلك الصورة الخاصة للفكرة التي تدرك فيها بطريقة حسية: إنه الفكرة لا في ذاتها بل كما تتجلىّ في عالم الحس.

٦٤٢ ــ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن للفكرة ، أو للمطلق أن يتجلىّ في موضوع حسي؟ على المرء هنا أن يسترجع الشرح الذي سقناه عن الفكرة في المنطق، فالفكرة الشاملة Notion، بما هي كذلك، لم تصبح بعد الفكرة Idea، لأن الفكرة الشاملة هي الذاتية (قارن فقرة ٣٢١) والفكرة Idea هي الوحدة العينية للفكرة الشاملة Notion مع موضوع، أو مجموعة من الموضوعات التي نشعر أنها تُدرك بوصفها كثرة في وحدة فإننا نعرف أن عامل الوحدة في هذه الحالة، هو جانب الذاتية أو الفكرة الشاملة، وأن عامل التعدد هو جانب الموضوعية (٣٨٣). ومثل هذا الموضوع جميل لأنه يبرز الفكرة في صورة حسية موضوعية، فهو ليس وحدة آلية بل وحدة عضوية. فليست الجوانب المختلفة للموضوع التي تتجمع على هذا النحو مجرد تجمع محض مثل كومة الحجارة التي إذا انفرط تجمعها لاتفقد ذاتها بل تظل على ما كانت عليه تماماً، لأن كل عضو من أعضاء هذا التجمع محايد بالنسبة للأجزاء الأخرى. لكن الأجزاء في الوحدة العضوية، على العكس من ذلك، لايكون لها معنى إلاّ بوصفها أعضاء في الكل، كما أن الوحدة من ناحية أخرى، لامعنى لها، أو حتى وجود، بعيداً عن الأعضاء التي تتألف منها، فالموضوع الجمالي، أو العمل الفني، هو بالضرورة كائن حي.

٦٤٣ ــ والصورة الحسية الأولى التي تتجلىّ فيها الفكرة، وبالتالي أول صور الجمال، هي الطبيعة. فالطبيعة هي الفكرة في الآخر. وما دامت الفكرة هنا ليست فكرة خالصة، أعني ليست الفكرة في ذاتها، وإنما هي الفكرة مطمورة في وسط خارجي حسي، فإن الطبيعة بالتالي جميلة. لكن هناك درجات للجمال في الطبيعة. فإذا ما نظرنا إلى أدنى مرتبة من مراتب الطبيعة وهي المادة الجامدة بما هي كذلك، لوجدنا أن الفكرة مدفونة وغائرة في هذه المادة أعني في الخارج حتى أننا لانكاد نراها من الناحية العملية. فأجزاء قطعة الحديد محايدة بعضها بالنسبة لبعض، ولو انفصلت لظلّت كما هي. ولهذا فإنه يصعب اعتبار مثل هذا الموضوع

جميلاً. وإذا ما ارتفعنا درجة أعلى لوجدنا أنفسنا أمام موضوع كالنظام الشمسي، حيث نجد هنا اعتماداً متبادلاً من الأجزاء بعضها على بعض، كما نجد فضلاً عن ذلك مركزاً للوحدة هو الشمس. لكن العلاقات بين الأجرام السماوية في مثل هذا النظام لاتزال تحكمها القوانين الآلية وحدها. بالإضافة إلى أن الوحدة بدلاً من أن تكون وحدة فكرية تنفذ في الأعضاء ولاتنفصل عنهم، نجد أنها على العكس موضوع مادي منفصل هو الشمس. فالوحدة هنا هي نفسها أحد الأجزاء. ولهذا فإننا لن نجد الجمال الحقيقي إلاّ عندما نصل إلى الظواهر الطبيعية العضوية، أعني: الحياة. ذلك لأن جميع الأجزاء في الكائن الحي ترتبط في وحدة مثالية هي النفس النافذة في الكائن الحي، فاليد المبتورة ليست يداً، إذْ لايكون لها وجود، كيد، بعيداً عن وحدة الكل، ولهذا كانت الحياة في النبات والحيوان جميلة. والحياة الحيوانية أعلى من الحياة النباتية لأنها تبرز الفكرة، أعني الوحدة في الاختلاف، على نحو أكثر اكتمالاً.

٦٤٤ ــ ومهما يكن من شيء فإن الجمال في الطبيعة يكشف عن نقائض خطيرة لأن العامل المهم أكثر من غيره، في إبراز الجمال الحقيقي هو اللاتناهي والحرية ، فالفكرة بما هي كذلك لامتناهية على نحو مطلق. وتتألف الفكرة من عوامل ثلاثة هي:

(١) وحدة الفكرة التي تظهر في (٢) الاختلاف والتعدد والموضوعية التي تتحول إلى (٣) وحدة عينية تعلو على العاملين السابقين، وما هو جوهري هنا هو أن الفكرة الشاملة نفسها هي التي تظهر في الاختلافات والتنوعات التي تكشف عنها ثم تتغلب على التمييزات الموجودة بداخلها والتي خلقتها هي نفسها. وتطورها الكامل هو تطور صادر عن منابعها الخاصة، وهي على هذا النحو تحدد نفسها تماماً لتكون لامتناهية وحرة. وعلى ذلك فلابدّ للموضوع الجميل، إذا أراد أن يعبر بحق عن الفكرة، أن يكون هو نفسه لامتناهياً وحراً، لابدّ أن يكون كائناً حيا يستخرج من جوفه جميع الاختلافات بحيث تبدو، في وضوح، أنها خارجة عن الوحدة المثالية التي هي نفسه Soul.

صحيح أن الكائن الحي، إذا ما نُظر إليه على أنه جزء من الطبيعة، يحدد نفسه بمعنى ما، ومع ذلك فهو بوصفه مجرد حلقة في شبكة لامتناهية من الضرورة الطبيعية فهو غير حر، فالحيوان مثلاً تحدده بيئته تحديداً كاملا. وحتى الانسان بوصفه جزءاً من الطبيعة فإنه يتحدّد تحديداً خارجياً كذلك. فهو، في جانب كبير

جدا من أفعاله، يسلك تحت ضغط الحاجات الطبيعية والمادية المختلفة، إذ تشمله هذه الشبكة الهائلة من الضرورة القائمة في الكون. ومن ثمّ فجمال الطبيعة ناقص أساساً بسبب تناهي الموضوعات الطبيعية. ولو كان العقل البشري مؤهلاً لإدراك المطلق في صورة حسية، وهو مسلوب الروح في المرحلة الحالية، فلابدّ أن يرتفع فوق الطبيعة. لابدّ أن يخلق لنفسه موضوعات الجمال، وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفن. فالفن وحده، هو الجميل حقاً. وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمال الفن بنفس الدرجة التي تقل بها الطبيعة بصفة عامة عن الروح لأن الفن هو خلق للروح.

ولقد ذهب النقاد في نقدهم لعلم الجمال عند هيجل إلى أنه كره جمال الطبيعة أكثر مما ينبغي، وأنزله منزلة أدنى مما ينبغي؛ وقد يكون لهذا النقد ما يبرره.

٦٤٥ ــ لقد وصلنا إلى الموضــوع الأصلي لعلم الجمال أو جمال الفن وكل قطعة فنية تمثل جانبين متميزين يرتبطان، مع ذلك، في وحدة واحـدة. وهذان الجانبان هما:

١ ــ جانب الوحدة Unity. والوحدة هي الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية. ومع ذلك فالفكرة الشاملة هي الذاتية ومن ثمّ فهذا الجانب من العمل الفني هو بالضرورة ذو طبيعة ذاتية إنه المعنى الروحي، أو المغـزى الداخلي، أو نفس Soul العمل الفني (الذاتية). ويمكن أن يُسمى بصفة عامة بالمضمون الروحي أو ببساطة المضمون فحسب، مضمون العمل الفني. ومع ذلك فهذه الوحدة لاتظلّ وحدة مجردة، مغلقة على نفسها لكنها تظهر في:

٢ ــ تعدد الاختلافات. وهذا هو الجانب المادي الحسي الموضـوعي من العمل الفني. ويمكن أن يُسمى بصفة عامة بالتجسيد المادي أو الشكل. وهذا التجسيد المادي الذي تتجسّد فيه الفكرة في فن العمارة يتألف من مادة جامدة: من حجارة. لكنه في التصوير هو اللون أو الضوء، وفي الموسيقى هو الصوت وفي الشعر هو التصوير الذهني. هذان الجانبان لاينفصلان بل يتحدان وحدة كاملة. وحين نصل إلى التجسّد الكامل للفكرة في صورة مادية فإننا نصل إلى اكتمال المثل الأعلى.

٦٤٦ ــ ما دام العمل الفني لابدّ أن يكون لامتناهياً وحراً ومحدداً تحديداً ذاتياً فسوف يستبعد من جانبه المادي كل ما يوجد في تخارج خالص وعَرَضية

كاملة، وهو كل ما لا نستطيع أن نتبين أنــه خرج من الوحدة الـداخلية أو المضمون الروحي وتحدد عن طريقه. ومن هنا فإننا نحذف في فن التصوير أو الرسم التخارجات الخالصة: كالبثور الجلدية، والجروح، والمسام، والكدمات.. وما إلى ذلك. لأن مثل هذه الجوانب لاتعرض شيئاً عن النفس الداخلية، أو الذاتية، التي نفترض تجليها. كما أن الفن لايقلد الطبيعة تقليداً أعمى، بل على العكس إنه يستهدف أساساً التخلّص من التخارج الخالص والعَرَضية التي لامعنى لها في الطبيعة. وإذا ما اتخذ من موضوعات الطبيعة مادة له فإن عليه أن يكشف عماً فيها من العناصر اللاجوهرية، الخـالية من النفس، والسلسـة الجامـدة من العرضيات والتخارجات التي تحيط بها وتطمس معناها، وأن يعرض فقط تلك الملامح التي تبرز النفس الداخلية أو الوحدة.

٦٤٧ ــ وإذا لم تكن وظيفة الفن محاكاة الطبيعة ولا بث الوصايا والتعاليم الاخلاقية، فإن استخدام الفن كوسيلة من وسائل التهذيب الأخلاقي هو انتهاك لصفته اللانهائية التي رأينا أنها صفة جوهرية بالنسبة له. لأن ما هو غاية في ذاته هو: وحدة اللامتناهي، أمّا ما يُستخدم كوسيلة لغاية أخرى أبعد منه فهو تابع لغيره متحدد بشيء آخر غير ذاته وبما أن الفن محدد بذاته فهو غاية في ذاته.

٦٤٨ ــ ولهذا السبب نفسه، أعني حرية الفن ولا تناهيه، نجد الفنان كثيراً ما يتخذ مادته من العصور الماضية، ويفضل باستمرار ما يُسمى بالعصر البطولي. فليس العصر الأكثر تمديناً هو أنسب الموضوعات لمادة فنه. ففي الشعر الدرامي والغنائي؛ مثلاً، نجد من الضروري أن تظهر الشخصيات حرة وتحدد نفسها أعني أنها لابدّ أن تكون موجودات مستقلة ينبع نشاطها بأسره من ذات نفسها، فلا يُفرَض عليها شيء من خارج ذاتها. لكن في الدولة المنظمة تنظيمًا عالياً نجد الأنشطة البشرية تتحدد بواسطة العرف والقانون عامة بواسطة ضغط المجتمع المنظم، وها هنا لايكون الإنسان حراً، والمقصود بالعصر البطولي ذلك العصر الذي لايزال من الممكن أن توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة. وما تقوم به هذه الشخصيات من أفعال إنما يصدر عن طبيعتهم الخاصة ذاتها. وفي المجتمع الذي يسوده التماسك مع الحرية، حيث يكون كل فرد سيداً لنفسه حيث لايصبح الناس مجرد تروس في جهاز الدولة، نصل إلى أنسب وضع لعرض الحرية والاستقلال والتحدي الذاتي فأبطال «الإلياذة»: أخيل، وأجاكس Ajax وغيرهما لايخضعون إلاّ خضوعاً إسمياً لقيادة «أجاممنون» لأن كل الأبطال هم في الواقع سادة أنفسهم فهم مستقلون تماماً يأتون ويغدون وفقاً لمشيئتهم، يقاتلون أو يمتنعون عن القتال كلما

أرادوا. فحين يشعر أخيل أنه أُهين ينسحب من القتال غاضباً ويرفض مساعدة اليونانيين. ولم يفكر أجاممنون قط في أن يأمر أخيل بالعودة لأن أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن يحاول إقناعه. ولقد وجد مثل هذا الوضع في أوروبا الحديثة في عصر الإقطاع حيث كان الفرسان يخضعون إسمياً للملك فحسب، في حين أنهم كانوا في حقيقة الأمر سادة أنفسهم.

أمّا شخصيات العصر الحاضر فهي على العكس موثوقة الأيدي والأرجل بسلاسل العادات الاجتماعية والمنظمات والعرف والقانون. ولما كانوا غير أحرار على هذا النحو فإنهم ليسوا مادة مناسبة للفن. وهيجل بالطبع لم يدفع بهذه الفكرة أبعد مما ينبغي، فلم ينته في النهاية، إلى القـول بأن الفن لايستطيع أن يعثر على موضوعات حديثة، وهو قول ظاهر البطلان، لكنه قال فحسب إن مثـل هذه الموضوعات تضع عقبات هائلة أمام عبقرية الفنان. كما أننا نجد الفن يبدي ميلاً وتفضيـلاً لنظام الأمراء، لا لأن هؤلاء الأشخاص يمثلون طبقـة من المتعطلين المتطرفين. لكن لأن الأمراء شخصيات مستقلة وحرة لاتخضع إلّا لذاتها فحسب.

٦٤٩ — ولهذا السبب نجد أن كل شيء استخدمه الأبطال في العصر الغنائي القديم من عدة وعتاد، وسلاح، وأدوات، حتى الطعام والشراب قد تمثل في الفـن على أنهم صاغوه هم أنفسهم، أو أنه نشأ، بمعنى ما، من حريتهم الخاصة وأفعالهم الذاتية، فالبطل هو الذي يذبح الحيوانات ويعدّ الطعام بنفسه، وطعامه وشرابه هما من ذلك النوع الذي يستطيع هو نفسه أن يقوم به وأن يعدّ كل ما هو ضروري فيه، كالعسل، واللبن، والزبد، والجبن أمّا المشروبـات مثل: الجعـة (البيرة) ، والشاي، والقهوة، والبراندي، فهي أشباه عادية غير ممتعة لانها تذكّرنـا بسلسلة معقدة من الأسباب والنتائج الضرورية حتى تصل إلى شفاهنا أعني أنها تذكرنا بظروف اللاحرية.

٦٥٠ — وعندما يصور الفن شخصياته وهي خاضعـة للألم والعـذاب والمعاناة والمرض فإنه، رغم ذلك لابد [illegible]ورها أ[illegible]داً وقد طغت عليها تماماً هذه الموضوعات لأن حريتها الشخصية، والحرية العامة، ينبغي ألّا تُستأصل هكذا من الوجود أعنى أنهم سوف يستمرون، وسط كل ألوان العذاب والمعاناة، يسيطرون على أنفسهم ويؤكدون حريتهم. فالروح بين الفينة والفينة، وهنا وهناك تعاني من التمزق والتبعثر في صراعات كثيرة قائمة في العالم، لكنها رغم ذلك تسترد نفسها من هذا التفكك وتعود إلى ذاتها، إلى وحدتها الجوهرية وتستريح. ويضرب هيجل

المثل بالصورة الزيتية التي رسمها «موريلو Murillo»(*) ويصوّر فيها جماعة من الأطفال الشحاذين: أحدهم تزجره أمه وهو يمضغ قطعة من الخبز، واثنان آخران بملابس رثة ممزقة يأكلان قطعة من البطيخ. لكن ما يومض ببريق لامع وسط هذا العوز والاقفار بوصفه روح الصورة هو اللامبالاة والتلقائية الكاملة، أعني الحرية الداخلية لهذه الحياة الفقيرة. وقد تكون نهاية الصراع والعذاب، كما هو الحال في المأساة، هو دمار الحياة المادية لشخصيات الدراما، لكنها لن تكون في دمار حريتهم الروحية فسيظلون أصحاء أمام أنفسهم وأمام وجودهم الجوهري يتقبلون مصيرهم كما لو كان هو نفسه نتاجاً ضرورياً لأعمالهم الشخصية وبالتالي ناتجاً عن إرادتهم الحرة.

٦٥١ – وروح العمل الفني، أو مضمونه الروحي، هو باستمرار: المطلق، أعني الفكر أو الكلي، فلا مكان على الإطلاق في العمل الفني لما هو جزئي تماماً أو حادَثْ أو عَرَضي أو طائش بطريقة مطلقة، وبالتالي فحيثما صوِّرت الحياة البشرية فسوف يكون جوهرها: المصالح الأساسية، والكلية، والعقلية للجنس البشري، فهي محور الحياة البشرية والقوى المحركة للروح؛ وهذه المصالح الكلية والعقلية هي في الواقع تلك المصالح التي ظهرت بوصفها ضرورية في سير الجدل، مثل مصالح الأسرة والحب والدولة والمجتمع والأخلاقية.. الخ. وتظهر هذه الموضوعات، بالطبع، في الفن في صورة كليات مجردة لأن الفن لايدرس الموجودات لكنه يتحرك باستمرار في دائرة العيني والفردي، ومن ثمّ فسوف تظهر في صورة المباشرة بوصفها انفعالات ضرورية عقلية، كانفعال حب الوالدين والأطفال، والولاء، وإجلال الشرف.. الخ. إن أمزجة الفرد وأهواءه لاتستطيع وحدها أن تؤثر فينا، لكن الانفعالات الكلية للجنس البشري هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً دائماً للفن وبسبب من أنها كلية فهي تجليات للمطلق؛ لأن الفكر هو العقلانية وهو الفكرة وهو الكلية وبالمثل فإن الشر أو الإثم المحض، بما هو كذلك، لايمكن أن يكون مضموناً للفن. لأن الشر هو، ببساطة، لا معقول وغير كلي فالشيطان في ملحمة «ملتون Milton»(**) لايكون ممكناً إلاّ لاحتفاظه بملامح

(*) موريلو (بارنولومي استيبان) ١٦١٧ – ١٦٨٢ مصور اسباني ولد بأشبيليه اشتهر بلوحاته الدينية الخلابة وتصوير الأطفال في الطرقات (المترجم).

(**) جون ملتون ١٦٠٨ – ١٦٧٤ شاعر إنجليزي اهتم في نثره بالموضوعات الاجتماعية والسياسية في عصره. فقد بصره عام ١٦٥٠ ومن العجب أن إنتاجه بعد ذلك كان رائعاً. =

نبيلة، ويتحرّك أساساً بسبب دوافع عقلية رغم أنه قد يُساء توجيهها. فنحن إنما نلتمس نبل الشخصية وعظمتها لا الشر المحض.

٦٥٢ ــ ولّما كانت القوى المحركة للبشرية قوى عقلية وكلية فإنها لهذا السبب لها ما يبررها ومع ذلك فقد يصطدم بعضها ببعض. ويكون لـدينا في المتراجيديا (أو المأساة) اصطدام مبدأين خالدين كل منهما، بمفرده، حق وعدل. وهكـذا نجد في مسرحيـة «أنتيجـونا» لـلأديب اليونـاني «سوفكليس» أن الملك «كريـون» يأمر بعدم دفن جثة ابن أوديب. لكن أنتيجونا لاتستطيع مع ذلك أن تترك جثة شقيقها في العراء ولهذا تعصى أوامر كريـون. ومـن هذا التصادم بين القوى الأخلاقية تنشأ المأساة لأن الأمر الذي أصدره «كريون» حق وأخلاقي بمقدار ما يعمل على المحافظة على صالح المجتمع كله. لكن الدافع الذي يحرّك «أنتيجونا» وهو حب شقيقها هو كذلك حق وعقل ما دام يصدر عن منظمة عقلية هي: الأسرة.

٦٥٣ ــ وفي مثل هذا الموقف تتجسّد كل قوة من هذه القوى الكلية في شخصية من شخصيات المأساة. ويُظنّ أن الصراع الذي ينشب بين القوى إنما هو صراع بين أشخاص، لكن الشخصيات ينبغي ألّا تكون، قط، تجسيداً محضاً لقوى مجردة، أو تجريدات لا حياة فيها كما هي الحال مثلاً في القصص التقليدية. أمّا في الفلسفة فيظهر العنصر الكلي وهو في كليته العارية. لكن الفن يطالب بتغليفه في صورة عينية تماماً بحيث يبدو متجسداً في فرد كامل حقيقي. ومن هنا فإنه على الرغم من أن الشخصية في الدراما قد تجسّد هذه الخاصة أو تلك بحيث تكون خاصية مسيطرة ومجسِّدة لهذه القوة الأبدية، فإن الشخصية ستكون في الوقت نفسه فرداً حياً حاضراً بكل ما في الشخصية من ثراء. فالواقعة الأساسية في مسرحية روميو وجوليت هوما يهمنا من حب، لكن كلاً منهما رغم ذلك، كلّ عيني له خصائص متعددة تظهر في المواقف المختلفة التي تتضمنها الدراما.

= ومن روائعه التي أصبحت جزءاً من الأدب العالمي ملحمة «الفردوس المفقود» ١٦٧٠ أو «الفردوس المستعاد» ١٦٧١. والأولى تحكي قصة تمرد الشيطان ضد الإله وخروج آدم وحواء من الجنة وقد أراد بها أن يبرر الأحكام الالهية للبشر. ويحكي في الثانية قصة إغراء المسيح... (المترجم).

القسم الثاني

أنواع الفن The Types of Art

٦٥٤ ــ لكل إنتاج فني، وفقاً للفكرة الرئيسية للجمال، جانبان هما على التوالي:

١ ــ المضمون الروحي.
٢ ــ التجسيد المادي، أو الشكل.

الجمال هو رؤية المطلق وهو يتلألأ من خلال وسط حسي والمطلق الذي يرسل بريقه من خلال الوسط الحسي هو المضمون الروحي، والوسط الحسي الذي يشع فيه هو التجسيد المادي، ويمكن أن توصف طبيعة المطلق بطرق: فقد يُقال إنه الذات، أو الروح، أو العقل، أو الفكر، أو الكلي. ولهذا فيمكن أن يكون للمضمون الروحي أنواع مختلفة. فقد يعتمد على تصور الوجود المطلق على نحو ما ينتشر في عصر ما أو بين شعب من الشعوب ــ فيكون التصورات الدينية الأساسية لجنس من الاجناس، وقد تشكله أي فكرة عامة ذات طابع روحي، ويمكن أن يكون نشاط تلك القوى الكلية التي تسيطر على قلب البشر مثل: الحب، والشرف، والواجب. ويمكن أن يكون أي فكر أو أية فكرة باستثناء الأمزجة المحض أو النزوة والهوى ــ أي شيء يكون جوهرياً وأساسياً بحيث يشكل جانباً من الذاتية الداخلية للإنسان أو جانباً من روح حياته. وكل ما هو جوهري إنما يعني أنه ينبغي أن يكون قادراً على أن يعمل كمركز محوري لوحدة تنتشر في كل جزء وتنفذ في كل جانب من جوانب التجسيد المادي. ذلك لأن جميع جوانب العمل الفني تلتقي كلها في وحدة مركزية واحدة بحيث يشكّل الكل وجوداً عضوياً تكون فيه الوحدة بمثابة الروح والتجسيد المادي بمثابة الجسد، ذلك ما نقول إنه ضروري لكي تتجلّ الفكرة في وسط حسي.

٦٥٥ ــ ويتفق هذان الجانبان، المضمون والتجسيد، في العمل الفني الممتاز اتفاقاً كاملا كما أنهما يتحدان حتى أن التجسيد (أو الشكل) يقوم بالتعبير التام والكامل عن المضمون، في حين أن المضمون، بدوره، لايكاد يجد تجسيداً آخر عن هذا التجسيد ذاته لكي يعبر عنه تعبيراً تاماً وكافياً. لكن هذا الاتفاق التام وهذه الوحدة الكاملة لاتتحقق على الدوام. ولهذا فإن العلاقات المختلفة بين المضمون

والتجسيد (أو الشكل) تعطينا تقسيم الفن إلى أنواع أساسية وهذه الأنواع ثلاثة على وجه التحديد.

١ ــ المادة (أو التجسيد) تطغى على الروح (أو المضمون) والمضمون الروحي يكافح هنا لكي يعثر على تعبيره الكامل، ولكنه يفشل في الوصول إليه. فهو يفشل فشلاً واضحاً في الإشعاع من خلاله لعدم سيطرته على الوسط المادي بسبب طغيان المادة عليه. ويعطينا ذلك نوعاً من الفن: هو الفن الرمزي Symbolic.

٢ ــ التوازن الكامل، والوحدة التامة بين المادة والروح. وهذا يعطينا الفن الكلاسيكي.

٣ ــ طغيان الروح على المادة. وهذا يعطينا الفن الرومانتيكي.

٦٥٦ ــ وهذا التطور للفن في ثلاث مراحل هو أساساً تطور عقلي أو تطور منطقي، وهو بما هو كذلك لا علاقة له بالزمان. ومع ذلك فإن التاريخ يبين لنا أن التطور الفعلي للفن في تاريخ العالم يتبع، إلى حد كبير جداً، التطور الفكري فالفن القديم كله كان فناً رمزياً، في حين أن الفن الحديث كان فناً رومانتيكياً بينما كان الفن في العصور الوسطى، بصفة عامة، فناً كلاسيكياً. لكن لاينبغي أن نشتطّ في المقارنة، فكل أنواع الفن إنما توجد في كل العصور. صحيح أن ألوان الفن المختلفة ارتبطت بصفة خاصة بالشعوب المختلفة فكان الفن عند الشعوب الشرقية، وبصفة خاصة، عند المصريين والهنود تسوده الرمزية. وكان الفن اليوناني كلاسيكياً. في حين أن الفن الأوروبي الحديث كان رومانتيكياً. لكن هنا أيضاً نجد كل ألوان الفنون موجودة عند جميع الشعوب بدرجة كبيرة أو صغيرة. وأخيراً فإننا نجد أن الأنواع الثلاثة قد ارتبطت بفنون نوعية خاصة فالمعمار فن رمزي على الأصالة، والنحت فن كلاسيكي، في حين أن التصوير (الرسم)، والموسيقى، والشعر فنون رومانتيكية. ومع ذلك فقد انتشر فن العمارة الرومانتيكي والكلاسيكي إنتشاراً واسعاً وهاما. كما أن هناك ما يُسمى بالنحت الرومانتيكي. وكل ملامح المذهب الرمزي إنما توجد بكثرة في التصوير (الرسم) والشعر.

التقسيم الفرعي الأول: الفن الرمزي Symbolic Art

٦٥٧ ــ يكافح الذهن البشري، في الفن الرمزي، لكي يعبّر عن أفكاره الروحية، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيداً كاملا، ولهذا يستخدم الرمز وسيلة

للتعبير. وماهية الرمز هوأنه يوحي بالمعنى لكنه لايعبر ولا يفصح عنه، كما هي الحال حين يُتخذ الاسد رمزاً للقوة، والمثلث رمزاً للفكرة الدينية عن التثليث. والرمز نفسه هو باستمرار شيء مادي موجود أمامنا، أمّا ما يرمز إليه فهو فكرة أو معزى روحي. وهكذا يقوم الرمز في الفن الرمزي بدور التجسيد المادي، في حين يكون مغزاه هو المضمون، ولابدّ للرمز، لكي يكون رمزاً حقاً، أن يكون له لون من الصلة الروحية Affinity مع مغزاه، كما هي الحال مثلاً في أضلاع المثلث الثلاثة مع الأشخاص الثلاثة في فكرة الألوهية. لكن لابدّ للرمز أيضاً أن يختلف عن مغزاه، وإلاّ لما أصبح رمزاً ، بل لوناً أصيلا من ألوان التعبير، فالله له صفات عديدة كثيرة لا يحملها المثلث(*) والمثلث له، أو قد يكون له ، صفات كثيرة ليست موجودة في الله. والرمز، بسبب هذا الاختلاف دائماً غامض ملتبس الدلالة Ambiguous، فقد يُتخذ المثلث رمزاً لله. لكنه قد يُتخذ كذلك رمزاً لدلتا النيل، وبالتالي رمزاً للخصوبة. وهذا الغموض يفسّر الإحساس بالسر واللغز الذي ينتشر في الفن الرمزي كله لاسيما المصري القديم، فهو فردوس من الأحاجي والألغاز، وهذه الحقيقة تجعل الفن الرمزي يناسب العصور القديمة التي لم تكن البشرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد نجحت في حل مشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزاً.

٦٥٨ ــ ما دام العمل الفني يتضمن جانبين هما:

١ ــ المطلق أو المضمون.

٢ ــ أشكال التجسد المادي، فمن الواضح أنه لايمكن أن يكون هناك فن ما لم يتعرّف العقل البشري على الفارق بين هذين الجانبين وانفصالهما الواحد عن الآخر. ومطلب الفن هو أن الجانبين لابدّ أن يجتمعا في وحدة واحدة، وهذا المطلب يفترض سلفاً انفصالهما. ومن هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية التي لم تدرك بعد هذا التمييز بين الجانبين. وعلى ذلك فالشعب الفارسي القديم Zend(**) عبد النور بوصفه إلهاً، فهو لم يتخذ من النور رمزاً لله فحسب، وإنما

(*) الحديث، بالطبع، عن الله كما تصوره الديانة المسيحية (المترجم).

(**) كلمة زند Zendإختصار لكلمة زندا أفستا Zend-Avesta (زند معناها تفسير، وأفستا معناها قانون) وهو الكتاب المقدس في الديانة الزرادشتية القديمة التي أسسها زرادشت في فارس حوالي القرن السابع أو السادس قبل الميلاد، وأصبحت الكلمة وحدها تستخدم للدلالة على شعب فارس القديم (المترجم).

على العكس، نظر إلى النور ذاته، في وجوده المادي المباشر على أنه الله، فالله عنده في بساطة ذلك الجوهر المادي وهو النور. لكن النور ظاهرة مادية. ومن ثمّ فهذا الشعب لم يفرّق بين المطلق أو الروحي وبين الظاهرة أو المادة. وبالتالي فليس لديهم فن.

٦٥٩ ــ التحقق من الانفصال بين المطلق وعالم الظواهر، وهو الانفصال الضروري للفن، يمكن أن يتم عن وعي وعن غير وعي. فقد يشعر به المرء شعوراً غامضاً دون أن يظهر أمام الوعي بوضوح، وقد يُفهم فهمًا واضحاً ويُعبر عنه تعبيراً متعمداً. في الحالة الأولى، وهي التي تأتي أولاً بالطبع، يكون لدينا المذهب الرمزي كما هو عند الهنود. وفي الحالة الثانية نصل إلى المذهب الرمزي الواضح عند المصريين والعبرانيين.

٦٦٠ ــ لقد شعر الهنود القدماء بالفصل بين المطلق والمادة شعوراً غامضاً، لكن الجانبين لم ينفصلا انفصالاً تاماً لهذا نراهما في لحظة ما منفصلين وفي لحظة أخرى متحدين. في لحظة نجد الانفصال حاسمًا فالله تحت إسم براهما يُدرَك في تجريد كامل عن العالم بوصفه واحداً لاشكل له أو وجود فارغ لايتصف بصفة ما وهو ينفصل عن العالم انفصالاً كاملاً حتى أنه ليجاوز تماماً مجال الحس ومجال الفكر معاً. لكنا نجد الجانبين في لحظة أخرى يختلطان تماماً ويندمج الواحد في الآخر اندماجاً تاماً ومن هذه الوجهة من النظر سوف يبدو كل موضوع حسي مهما يكنْ نوعه، ممتزجا بشيء إلهي، وهكذا تُعبد البقرة والقرد، والثعبان على أنها الله الحق.

وهذا الطغيان لأحد الأطراف على الآخر هذا المزج بين الإلهي والحسي، يؤدّي إلى ذلك الخيال الجامح القلق وذلك الخليط من الأحلام الخيالية والأشكال الشائهة التي يتميز بها الفن الهندي.

وهذا القلق والضجر هو الدليل على أن الشعب الذي أنتج هذا الفن يدرك على الأقل جزئياً (أو يعي نصف وعي) التناقض الكامن في التصورات التي يأخذ بها. وهذا التناقض هو كما يلي: في الوقت الذي نجد فيه من ناحية أن الموضوع الحسي المباشر كالقرد أو البقرة أو الحجر يُعلَن أنه إلهي أو هو الله، نجد مع ذلك أن الموضوع الحسي، من ناحية أخرى، غير كافٍ على الإطلاق بالنسبة للوجود الإلهي، حتى أن هذا الوجود إنما يوجد تماماً في منطقة تجاوز عالم الحس بوصفه الواحد الذي لاشكل له، أو على أنه الوجود الفارغ الخاوي تماماً. ومن ثمّ فالخيال الهندي مضطر لأن يحاول في فنه اصلاح هذا التناقض والتوفيق بين الجانبين، أعني

بين المطلق والموضوع الحسي، بأن يرغم الموضوع الحسي على الاتفاق مع المطلق. وهو لايستطيع ذلك إلاّ عن طريق امتداد لاحدّ له من الموضوعات الحسية التي تتشكّل في نسب هائلة وغريبة على أمل أن يؤدّي ذلك إلى أن تصبح كافية للتعبير عن الإلهي. ومن هنا جاءت الأشكال الشائهة الغريبة الضخمة التي يتميز بها الفن الهندي. وهذا هو السبب كذلك في تلك المبالغة العظيمة والهائلة في الأحجام، لا فقط بالنسبة للأبعاد المكانية، بل كذلك بالنسبة للاستمرار والدوام الزماني؛ فالأيام البرهمية Kalpas(*) لانهاية لها، وهناك أيضاً المشاهد الواسعة الهائلة للزمان نلتقي بها على الدوام في التصورات الهندية. وهذا ما يفسّر لنا تعدد الأعضاء في التماثيل الهندية التي تصوّر الآلهة، فهناك الكثير من الرؤوس والأذرع والسيقان.

السمة البارزة في الفن الهندي هي إذن عدم الكفاية التامة في التعبير التي نكشف عنها بين المضمون والتجسد المادي. فالروح تكافح لكي تجد التعبير عنها لكنها تفشل في ذلك. والاضطراب العنيف الذي يمثله هذا الكفاح لايؤدّي إلاّ إلى تلك الأشكال الخيالية الشائهة حيث نجد فيها كتل المادة الضخمة تطغى على الروح.

٦٦١ — ويمثل الفن المصري القديم مرحلة أعلى قليلاً من المرحلة الهندية، فها هنا نجد الانفصال بين الجانب الإلهي والتجسد المادي أكثر وضوحاً وإنْ لم يكن مُدْركاً إدراكاً كاملاً بعد، فهنا نصل إلى رمزية أكثر أصالة. ويُرمز إلى التصورات الدنيوية للشعب المصري بوضوح في أسطورة «العنقاء»(**) وفي الأهرامات وفي تمثالين هائلين لمنون Memonon(***) وفي المسلات والمعابد. وترمز المسلات إلى أشعة الشمس، والالتواءات في الممرات المعقدة المحيرة في المتاهات

(*) Kalpas كلمة سنسكريتية معناها اليوم البرهمي وهو يُقاس بملايين السنين (المترجم).

(**) كان قدماء المصريين يعتقدون أن العنقاء وهي طائر خرافي يعمر خمسة قرون أو ستة ويحرق نفسه لكنه يُبعث حياً من رماده مرة أخرى وهو أتم ما يكون شباباً وجمالا. ولقد أشار هيجل إلى هذه الأسطورة بوصفها مثلا على تناسخ الأرواح في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ». قارن ترجمتنا العربية لهذا الكتاب. دار التنوير، بيروت ١٩٨١. (المترجم).

(***) هناك تمثالان من آثار أمنحوتب الثالث ومن بقايا معبده الجنائزي، ويزعم الأغريق أن ممنون الملك هو الذي قام بإنشاء التمثالين المذكورين وهما من عجائب الفن. وزعموا أنهما يرسلان أصواتاً شجية عند طلعة الشمس كل صباح. وقالوا إنها تحية ممنون إلى أمه الشكل وقد خلّد هذه الأسطورة كل من حجاج اليونان والرومان قديماً شعراً ونثرا (المترجم).

ترمز إلى حركات الأجرام السماوية المتشابكة، كما أننا نجد هنا أيضاً أعداداً معينة تُستخدم كرموز لاسيما العدد سبعة والعدد إثني عشر. فالعدد ٧ هو عدد الكواكب، والعدد ١٢ يرمز إلى الـدورات القمرية أو عدد الأقدام التي ينبغي أن يرتفع إليها النيل لتخصيب التربة. ولذلك نجد المعابد المصرية تحتوي على ١٢ درجة من درجات السلم أو ٧ أعمدة، أمّا أبو الهول فهو نفسه رمز للغز الكون، رمـز للغموض والسر، رمز للرمزية ذاتها. وفي استطاعتنا أن نرى هنا في وضوح أكثر التفرقة بين الجانبين وبالتالي تخصيص هذا الرمز المحدد لكي يعبر عن ذلك المعنى.

٦٦٢ ــ لكن لا توجد التفرقة الواعية الكاملة بين هذين الجانبين إلاّ عندما نلتقي بالفن الذي يعبر عن وحدة الوجود أو شمول الألوهية pantheistic عند الهنود والفرس، وفي الجليل Sublime على نحو ما طوّره شعراء العبرانيين وأنبياؤهم. ففي هاتين الحالتين نرى المطلق قد ظهر بوضوح في جانب، وظهـر عالم الحس أو عـالم الظواهر في الجانب الآخر. وعندئذٍ يُتصور المطلق على أنه الماهية الإلهية للعالم. وهي ماهية لاتكون الأشياء جميعاً بالنسبة إليها سوى أعراض، في الحقيقة الجوهرية الوحيدة للكون، وكل ما عداها ليس إلاّ ظلاً أو مظهراً أو تجلياً لها. وفي هذه الحالة هناك علاقتان ممكنتان فإمّا أن يُتصور الإلهي على أنه القوة الخالقة للعالم فيكون مباطناً أو محايثاً ثم يتكّشف في الظواهر كلها، وفي هذه الحالة يرتفع الفن بالظواهر بوصفها تعبيراً عن الإلهي الكامن. ويعطينا هذا الموقف: الفن الذي يعبر عــن وحدة الوجود الذي أتقنه الهنود والفرس، وبدرجة أقل صوفية المسيحية في أوروبا. والسمة الأساسية لهذا الفن هي أنه يرى أن ظواهر الطبيعة كلها، سواء في الطبيعة ذاتها أم في العقل، هي مستقر لما هو إلهي، والعلاقة الثانية: هي أن يُتصور الإلهي على أنه يسلب العالم أو ينفيه بوصفه الحقيقة العليا السامية التي تفنى أمامها جميع الأشياء المتناهية وتتلاشى وتتحول إلى عدم. وإذنْ فجميع الظواهر تُستخدَم لقيـاس مجد الله وعـظمته عن طـريق صفة الانعـدام الأساسية التي تحملها. وينتمي إلى هذا النوع الشعر الديني عند العبرانيين. إذ يقول النبي داود عن الناس «جرفتهم كسنة يكونون. بالغداة كعشب يزول. بالغداة يزهر فيزول عند المساء يجُزّ فييبس. لأننا قد فنينا بسخطك وبغضبك ارتعبنا»[1].

٦٦٣ ــ في مثل هذه الأقوال نجد الجليل متميزاً عن الجميل تميزاً دقيقاً،

(١) مزامير داود، المزمور التسعون (٦، ٧).

فالجليل هو محاولة التعبير عن اللامتناهي، دون أن نكون قادرين على العثور على وسط حسي كافٍ للتعبير عنه، حتى إنه ليبقى في نهاية المطاف شيئاً لايمكن التعبير عنه ولايمكن التفوّه به. والجليل الحقيقي يحطم كل صورة ويمزق كل شكل نحاول أن نضعه فيه، في حين أن الجميل حقاً هو على العكس الذي يعتمد على أن المطلق إنما يجد تعبيره الكامل والكافي في تجسيد حسي وعلى هذا النحو يلتقي الجانبان في اتفاق كامل وانسجام تام.

٦٦٤ ــ ويرى هيجل أن التفكك الكامل للفن الرمزي إنما يوجد في هذه الأشكال الدنيا من الانتاج الفني، كالحكايات الخرافية Fable، والقصص الرمزية Allegory أو الأمثلة ذات المغزى الأخلاقي(*) Parable أو القصيدة الوصفية التصويرية والقصيدة التعليمية Didactic. ولقد توسّع هيجل، بدقة شديدة، في وصف صلات القربى وألوان الإختلاف بين هذه الأعمال الفنية وبين الأنواع الفنية ذات الطبيعة الواحدة. ويمنعنا ضيق المكان عن تتبعه في هذه التفصيلات. لكن ما هو مشترك بين هذه الأشكال جميعاً هو أن الانفصال بين الجانبين اللازمين للعمل الفني ــ وهو انفصال يمثل سمة مميزة للفن الرمزي ــ كان عظيمًا حتى أن حلقة الاتصال بينهما قد تحطمت، أو أصبحت لاتوجد إلّا كعلامة خارجية خالصة. فنجد لدينا الحكاية الخرافية مثلاً في جانب التجسيد المادي حادثة جزئية أو قصة، أمّا المضمون الروحي فهو يتألف من حقيقة مجردة أو أخلاقية المفروض أن الحكاية أرادت توضيحها. ولايرتبط المضمون والتجسيد المادي هنا إلّا بعلاقة خارجية فحسب. فليس هناك صلة روحية طبيعية بينهما، بل يُرغمان آلياً على الارتباط. لكن الفكرة الشاملة للعمل الفني ذاتها تتطلّب بالضرورة وحدة عضوية بين الجانبين. ومن هنا لم تكن هذه الأشكال من الفن، على نحو ما هي عليه، ممثلة للفن الحقيقي الأصيل على الإطلاق، وفيها يتلاشى الفن الرمزي كلون من ألوان الفن. والنقيصة الأساسية المنتشرة في جميع مراحلها هي التنافر بين المضمون والتجسيد المادي، وهو تنافر يمنع المضمون من الوصول إلى التعبير عن ذاته تعبيراً صادقاً أبداً بل يُشار إليه فحسب، ويوحى به بواسطة الرمز. وهذه النقيصة هي التي تدفع الفن إلى الأمام فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو: الفن الكلاسيكي.

(*) لاسيما الحكايات التي تُروى على لسان الحيوانات وتهدف إلى مغزى أخلاقي كما هي الحال في حكايات الشاعر الفرنسي «لافونتين» في القرن التاسع عشر (المترجم).

التقسيم الفرعي الثاني: الفن الكلاسيكي The Classical Type of Art

٦٦٥ ــ لايبقى المضمون الروحي في الفــن الرمزي كامناً في تجسيده المادي، لكنه يظل خارجاً عنه، وترجع هذه النقيصة إلى سبب أساسي هو أن المضمون في الفن الرمزي مجرد بدلاً من أن يكون عينياً. فلقد سبق أن رأينــا أن الفن هو إدراك المطلــق؛ والمطلق هو الروح، ومن هنا فإن الروح تدرك نفسها في الفن. لكن الروح بالضرورة عينية، لهذا فالوعي المحض ليس، بما هو كذلك، روحاً حقيقة. لأن الروح الحقيقية هي الوعي الذاتي. وحين تستخرج الروح، كذلك، من داخلها موضوعاً لنفسها، فإنها في هذه الحالة وحدها تكون قد جعلت من نفسها موضوعاً لذاتها وتكون بذلك قد ألغت تلك القسمة السابقة [إلى ذات وموضوع] وتغلبت على التمايز وفهمت جانبي الوحدة، وعندئذٍ فقط تصبح الوحدة العينية للروح التي تعرف نفسها، وبعبارة أخرى، الروح هي الكل، لكنه ليس كلياً مجرداً، لكن بما أنه كلي فهو لابدّ أن ينشطر إلى الجزئي، ثم يدرك كليته وجزئيته بعد ذلك في فردية عينية. فإذا كان على الفن أن يمكّن الروح البشري من إدراك الطبيعة الجوهرية للروح، وتلك هي على وجه الدقة وظيفة الفن، فإن ذلك لايكون ممكناً تماماً إلّا حين يتصور الروح عينية في حين أن الروح في الفن الرمزي، كما رأيناها في جانب المضمون، لاتتصــور إلّا على أنها مجـردة فحسب، فالمضمـون الروحي في الفن الرمزي لايعتمد إلّا على التجريـد المحض، وذلك مـا نجده بوضوح في الفن الهندي الذي يتصور المطلق على أنه واحد لاشكل له. وهذا الواحد هو أكثر التجريدات كلها فراغاً وفقراً وخواء. وهو ليس أكثر من الوجود الخالص. وهو يتجلىّ في تجرده الكامل عن عالم الحس، وفي علوه اللامتناهي على كل جزئيات الطبيعة؛ بوصفه الكلي الفارغ الذي لاتلعب فيه الجزئية ولا الفردية أي دور.

إخفاق الفن الرمزي في الربـط بين المضمون والصورة في حقيقته يرجع إلى تجريد المضمون، فالكلي المجرد ذاته يعني أنه كلي لايتحول إلى الجزئي والفردي، أعني أنه كلي يتجسّد في الأشكال الفردية. ومن هنا فإن المحاولة التي قام بها الفن الرمزي لكي يعرض تصوراته المجردة في تلك التجسدات الفردية التي هي ضرورة للفكرة الشاملة ذاتها عن الفن ــ محكوم عليها بالفشل: لأن المعنى الدقيق هو ذلك الذي لايستطيع أن يرتبط بالتجسيد الفردي الحسي. فالواحد الذي لا شكل له عند الهنود هو ما تشير طبيعته ذاتها إلى أنه ينبذ الحسي ويرفض أي إرتباط به.

إذا أراد الفن ، إذن، أن يبلغ مثله الأعلى، أعني أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين الصورة والمضمون، فإن ذلك لايمكن أن يحدث إلّا إذا كان المضمون عينياً. والكلي العيني يستخرج من ذاته بالضبط، لأنه عيني، الجزئي ويؤلّف بذاته الفردي. ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسّد الحسي فيرتبط في الحال بصورته الخارجية. لكن لكي يرتفع الفن إلى هذا المستوى فإنه من الضروري أن يكف الشعب الذي ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عيني. ولقد قام اليونان بهذه الخطوة. فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاوية لكنه فردية روحية، فآلهة اليونـان هم أشخاص وأفراد شبيهة بنا. والمهمة التي يكرّس الفن نفسه ليحققها هي أن يعرف المطلق في حقيقته ولايعني ذلك إلّا أنه يعرفه على أنه روح. وحين تبدأ الروح في معرفة المطلق، لا على أنه وجود فارغ بل على أنه روح، فإن ما تتعلمه هو أن المطلق ليس إلّا ذاتها. وهكذا أصبحت النزعة التشبيهية Anthropomorphism(*)، هي النزعة السائدة عندهم. فتصوروا المطلق في ثوب الفردية البشرية. والنزعة التشبيهية هي السمة الرئيسية البارزة في الفن الكلاسيكي.

لّما كان المضمون الروحي الآن لم يعد تجريداً لاشكل له، وإنما أصبح فردية ذات شكل معين، فإنه في الحال يرتبط بالتجسيد المادي الحسي، ومن هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية في الفن الكلاسيكي تقول إنه يوجد توازن واتفاق كامل بين المضمون والصورة (أو المضمون والشكل). فلم يعد المضمون خارجياً بالنسبة للصورة (أو الشكل) على نحو ما كان الأمر في الفن الرمزي لكنه اقتحمها وأصبح كامناً فيها بوصفه روحها، فالكشل الخارجي أصبح يعبّر تعبيراً تاماً عن المضمون الداخلي، فلا شيء في المضمون يُترَك بغير تعبير. وما دام التجسيد المادي الكامل للفكرة في صورة حسية هو المثل الأعلى للفن بصفة عامة، فإنه ينتج من ذلك أن الفن يصـل هنا في الفن الكـلاسيكي إلى كمـالـه وتمـامـه، صحيـح أن الفن الرومانتيكي، على نحو ما سنرى فيما بعد، يمثل مرحلة من مراحل الروح أعلى من الفن الكلاسيكي، لكنه لهذا السبب ذاته يميل إلى تجاوز الفن تماماً والانتقال إلى دائرة أعلى.

(*) هي النزعة التي تصور الله في ثوب بشري أو التي تضفي على الآلهة صفات الإنسان، وقد كانت سائدة في بلاد اليونان، فآلهة الأولمب تأكل وتشرب وتحب وتكره وتحسد وتحقد وتدبر المؤامرات وتكيد بعضها لبعض وتحارب بعضها بعضاً. . إلخ. تماماً كما يفعل البشر، لكنها تفترق عنهم في الخلود والقدرة الخارقة والسيطرة على قطاع معين (المترجم).

٦٦٦ ــ لقد صوّر العقل اليوناني الجانب الإلهي في معبد الآلهة شبيهة بالانسان. وما دام مبدأ الفردية وقد تشكّلت هو مبدأ جوهري للفن، فإن هذه الآلهة ليست تشخيصات مجردة خالصة وإنما هي أفراد حقيقية أصيلة وضعت فيها الكثير من الصفات الأساسية. ولكن لّما كان من الضروري التأكيد على أهمية الكلي الكامن فيها وهو الجانب الإلهي، فإن كلية هذه ينبغي ألّا تهبط أكثر مما ينبغي بحيث تصل إلى جزئية العالم المتناهي لأنها ليست من موجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه، وهي لاتشارك في الخصائص التجريبية التي لانهاية لها بل تظل بعيدة في سكون مبارك وراحة أبدية، عالية على جميع التقلبات والحوادث العارضة. وهذا الجو، أي جو الهدوء والسكون والغبطة الخالدة هو السمة الرئيسية البارزة للآلهة كما صوّرها الإغريق في فن النحت الذي يظهر فيه التركيز على أهمية الجانب الكلي في الألوهية، لأن الكلي، بما هو كذلك، هو الوحدة التي لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا انشقاق.

٦٦٧ ــ وما دام الفن الكلاسيكي هو بالضــرورة ذو نزعة تشبيهية، فإن الشكل الحسي الذي يختاره على أنه مناسب أكثر من غيره ليضع فيه مضمونه هو الشكل البشري. ولّما كان المطلق يُتصور الآن بوصفه روحاً عينية، فإن الإنسان يرى المطلق أولاً في ذاته، [أعني في ذات الإنسان]. والشكل البشـري هو وحده، من بين جميع الاشكال في عالم الحس، الذي يتلاءم تماماً مع تجسيد الروح وليكون مُستقرّاً لها. والواقع أن الحس البشري هو الروح في إطار مادي. ومن هنا كان فن النحت هو الفن الكلاسيكي على الأصالة. أو هو الفن الذي يعبر أكمل تعبير عن المثل الأعلى الكلاسيكي، لأن النحت، رغم أنه ليس قاصراً تماماً على الشكل البشري، إلّا أنه يتخذ من هذا الشكل موضوعاً يناسبه تماماً للتعبير عن السكون والغبطة المباركة اللامتناهية التي يتميز بها الفن الكلاسيكي. وهو بصفة خاصة يناسب التعبيـر عن السكون أكثر من التعبير عن الحركة.

٦٦٨ ــ يرتبط الفن الكلاسيكي بصفة خاصة باليونان، مثلما يرتبط الفن الرمزي بالمصريين والهنود، ولكن ليس هذا الارتباط حصراً صارماً ودقيقاً، فأي فن من الفنون، أينما وجد، يتفق فيه المضمون والشكل اتفاقاً كاملاً ينتمي إلى هذا الفن الكلاسيكي. كما أن أنواع الفنون الأخرى ليست غريبة تماماً عن اليونان، ففي استطاعتك أن ترى ملامـح الفن الرمزي موجودة في فنونهم هنـا وهناك، وفضلاً عن ذلك، ففي الشعر ولاسيما في الدراما، كان لهم فن هو في جوهره رومانتيكي، والشعر فن رومانتيكي.

٦٦٩ ـ ويتم انحلال الفن الكلاسيكي وتفككه من خلال التحقق التدريجي من واقعة أن تصور الجانب الألهي الذي يتجسّد تصور معيب خاطىء. ذلك لأن الله ينبغي أن يكون حراً وروحاً لامتناهية في حين أن آلهة اليونان لم يكونوا أحراراً أو لامتناهين. فنظراً لكثرتهم وتعددهم فإن كلًا منهم يحد الآخر ويقيده، فلم تكن لهم اليد الطولى أو السيطرة العليا على العالم ولاحتى على مصيرهم، إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤوسهم القدر الغامض الجبار، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة، أو ذات، كالبشر تماماً تخضع لضرورة سير الحوادث.

التقسيم الفرعي الثالث : الفن الرومانتيكي The Romantic Type of Art

٦٧٠ ـ حين نتحقق من أن الجانب الألهي في الفن الكلاسيكي متناهٍ وغير حر، فإن ما يحدث بالفعل هو أن الروح تجد أنه لايوجد شكل حسي وفردي قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملاً وحقيقياً. لأن الفرد، بسبب أنه واحد ضمن آخرين، فهو متناهٍ وغير حر. وما دام يوجد شكل حسي كافٍ للتعبير عن الروح فإنها تنسحب من تجسدها الحسي، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة. ويعطينا ذلك لوناً جديداً من الفن، لوناً تميل فيه الروح شيئاً فشيئاً إلى أن تطوف وتهيم داخل مملكتها الخاصة، وإلى أن تسقط أقنعة الحسي تماماً وتنسحب إلى ذاتها، وأن تجرد نفسها من تجسدها المادي، وهكذا يزول جانب التجسّد المادي وتسيطر الروح على المادة: وهذا هو الفن الرومانتيكي.

٦٧١ ـ وهكذا تبدو أمامنا الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكي. لقد ظلّ المضمون في الفن الرمزي خارجياً بالنسبة للشكل لأنه لم ينفذ فيه بعد، ومن هنا طغت المادة على الروح. أمّا المضمون في الفن الكلاسيكي فقد نفذ إلى الشكل نفوذاً حقيقياً وأصبح داخلياً فيه، فكان التعبير تاماً وكاملاً، وامتزجت الروح بالمادة امتزاجاً كاملاً في وحدة منسجمة. لكن الروح في الفن الرومانتيكي لم تنفذ إلى الشكل المادي فحسب وإنما تجاوزته. فها هنا تسود الروحية وتنفذ إلى الوجود المستقل مخلفة وراءها تجسدها المادي؛ ومن ثمّ فالمضمون والصورة قد أصبحا هنا كما كانا في الفن الرمزي، يمثلان طريقين متضادين، كل منهما خارجي بالنسبة للآخر. فقد خلفا وراءهما الوحدة التامة التي كانت قائمة بينهما.

٦٧٢ ـ والفن الرمزي ، بمعنى ما ، هو أعلى أنواع الفن، والفن

الكلاسيكي هو أعلى أنواع الفن بمعنى آخر. فما دام معنى الفكرة الشاملة للفن نفسها هـو الوحدة الكاملة بين المضمون والتجسيد، فأن الفن الكلاسيكي، لأنه وحده الذي يحقق هذه الغاية، هو الفن الـوحيد الكـامل. لكن مـا دام الفن الرومانتيكي، من ناحية أخرى، تدرك فيه الروح إدراكاً واضحاً طبيعتها الخاصة الحقة، فإنه لهذا السبب أعلى في التطور الروحي من الفن الكلاسيكي. لكن بما أن الفن الرومانيتيكي يتخطى ويتجاوز النوع الكامل من الفن، فإنه بذلك إنما يجاوز حدود الفن بأسره. والواقع أنه مرحلة انتقالية: تبدأ فيها الروح في ترك دائرة الفن خلفها متجهة إلى دائرة أعلى هي: دائرة الدين.

٦٧٣ ــ الروح تجد الآن، إذنْ، أنه ليس ثمة تجسيد حسي كامل كافٍ لها. لأن ما يرتفع إلى عظمة الروح وجلالها هو حياتها الروحية الـداخلية التي لايشوبها أية أشكال مادية. والحياة الداخلية للنفس Soul أو ذاتيتها المطلقة هي الموضوع الرئيسي الجوهري للفن الرومانتيكي. والفن الرومانتيكي، ومن حيث جميع الأهداف والأغراض، هو فن أوروبا الحديثة، أو هو فن الديانة المسيحية.

٦٧٤ ــ رأينا أنه إذا أرادت الروح أن تدرك طبيعة نفسها، أي طبيعة الروح إدراكاً حقيقياً فلابدّ لها أن تدرك هذه الطبيعة بوصفها روحاً عينياً أو بوصفها روحاً لاتظلّ في كليتها الهادئة السعيدة، لكنها تنشطر وتتصارع داخلياً، ثم تعود فتتوافق مع نفسها وتصلح هذا الانقسام، وتعود إلى الهدوء السعيد لكنه ليس هدوء السكون واللاعمل، ولكنه الهدوء الذي يعقب الصراع والحركة. والوظيفة الجوهرية للفن الرومانتيكي هي استعراض هذا المسار للروح. فالروح لابدّ لها أن تتغلب على آخرها. وهذا الآخر هو الطبيعة في الفـن الكلاسيكي، أو هو بصفة عامة عالم الحواس، ولقد كان المضمون الروحي هناك يوفّق بين نفسه وبين الآخر الذي هو الوسط الحسي الذي يصل معه إلى اتفاق كامل. ولكن لّما كانت الروح في الفن الرومانتيكي قد انسحبت من العالم الحسي إلى عالمها الخاص، فإن الانقسام الذي ينبغي عليها أن تصلحه لابدّ أن يكَون الآن في جوفها هي فآخرها it's Other ليس هو عالم الحسي وإنما هو آخـر روحي. والصراع الـداخلي للروح مـع نفسها، واغترابها عن ذاتها، والتوفيق والمصالحة الذاتية النهائية، أصبح هو مضمون الفن الرومانتيكي.

ولهذا السبب نجـد أنه في حين أن العمل الكلاسيكي يحمل طابع الخلود، والغبطة والاستقرار، والهدوء ، والراحة، فإن الفن الرومانتيكي على العكس يتجه

إلى تصوير الصراع والعمل والحركة. وفي حين أن الألم والعذاب، والمعاناة، والشر، كانت في الفن الكلاسيكي: إمّا أن تُحذف تماماً من الفن الكلاسيكي بوصفها أشياء غير جميلة، وإمّا أن تهمل على أقل تقدير وتكون في الخلف، نجد أن هذه الموضوعات الآن قد نفذت إلى صميم نسيج الفن الرومانتيكي. فالفنان الكلاسيكي لايصور هذه الأشياء، لكن العذاب والشر وحتى القبح، نجد لها مكاناً في الفن الرومانتيكي لأنها تمثل الروح الممزقة أو الروح التي في صراع مع نفسها وهذا هو موضوع الفن هنا. والروح تصبح روحاً حقيقية حين تمزق نفسها اثنين ثم تعود من جديد لإصلاح هذا الانقسام عندما تنتشر في جزئية العالم ـ والشر والقبح هما ببساطة لحظة الجزئية في دائرتي الأخلاق والفن على التوالي ـ وتكون قد تغلبت عليهما ثم عادت إلى ذاتها منتصرة عليهما وهي لاتكون وحدة عينية إلّا عندئذٍ فقط.

وهذا الصراع والانتصار للروح يوجد بصفة خاصة في الوعي المسيحي على أنه الحياة، والموت، وقيامة المسيح، وينعكس بدرجة أقل في الخبرات المماثلة عند الرسل والقديسين والشهداء. ومن هنا كانت هذه الموضوعات تناسب بصفة خاصة الفن الرومانتيكي. ولقد كان العهد العظيم للتصوير (أو الرسم)في العصور الوسطى يهتم، في الأعم الأغلب بدراستها. فقصة المسيح تضع بوضوح شديد أمام الخيال حقيقة عميقة لتصور جديد عن المطلق بوصفه الروح العيني. فلم يعد الله هو الكلية المحض، التي تستقر فوق جميع الشؤون الدنيوية في راحة سعيدة، لكن الله بوصه كلياً فهو ينشطر إلى الجزئيــة وينفذ إلى العالم الفعلي ويصبح شخصاً حياً من لحم ودم، فالله هو هذا الإنسان الفعلي الفردي، هو المسيح. والجانب الإلهي في المسيح أعني الجانب الإلهي في حياته ومماته، وألمه وعذابه، والجلجثة Calvary(*)، قد دخل في صراع مع العالم المتناهي. وهذا هو الانشطار الذي يحدث في الكلي فيخرج منه الجزئي. لكنا نجد في قيامة المسيح وصعوده اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، وعودة الروح إلى نفسها، إلى الوحدة العينية، والتغلب على الانقسام، وكذلك المصالحة التي تقوم بها داخل ذاتها.

٦٧٥ ــ ما دامت الروح في الفن الرومانتيكي قد انسحبت إلى ذاتها، فإن

(*) الجلجثة، ويُقال أيضاً الجلجلة، هو الموضع الذي تذهب الأناجيل إلى أن السيد المسيح صُلِب فيه. (المترجم).

ما يُنظر إليه الآن على أن له وحده قيمة لامتناهية هو ذاتها فحسب، أمّا العالم المادي الخارجي فقد انحطّ وأصبح شيئاً تافهاً في مغزاه لا شأن له.

القيمة اللامتناهية للشخصية هي السمة الرئيسية للفن الرومانتيكي، وهذا واضح بصفة خاصة في أدب وفن الفروسية. وللفروسية ثلاث سمات رئيسية هي: الشـرف ، والحب، والإخلاص او الولاء. والمبدأ الذي تستند إليه كل سمة من هذه السمات هو: لانهائية الشخصية أو لاتناهي الذات. ومبدأ الشرف هو أنني أنا، هذه الذات العارية، شخص له بما هو كذلك قيمة لامتناهيـة (٥٣٢). فالشرف يناضل، لا في سبيل الخير العام ولا في سبيل هدف أخلاقي، وإنما في سبيل التعرّف على أنه لايمكن أن تُنتهك حرمتي أنا كشخص. ويتضمن الحب الرومانتيكي المبدأ نفسه، وهو إدراك القيمة اللانهائية في هذه الحالة لشخص آخر، والعثور على ذاتي الحقة في هذا الآخر، أمّا الاخلاص والولاء في خدمة سيد ما فهو لايرتبط بموضوعات القيمة الاخلاقية التي قد يعتز بها هذا السيد بل بشخصية السيد وكل ما يقوم به من أعمال سواء أكانت خيرة أم شريرة. والاعتراف بأن الذات غاية في ذاتها، ومن ثمّ الاعتراف بأنها لامتناهية يؤلّف المبدأ الجوهري للشرف والحب والولاء. ولايوجد أي من هذه المثل العليا عند الاغريق فغضب «أخيل» وحنقه لم ينشأ بسبب أيّة إهانة وجُهت إله بوصفه شخصاً ما، لكنه ظهر على العكس بسبب ضياع ما يعتبره نصيبه في الغنائم، فما هو موجود بـالفعل وخارجي، وهو الغنائم، بوصفها شيئاً خارجياً هو وحده الذي يُنظر إليه هنا على أنه ذو قيمة. ولو أنه استرد نصيبه لكان كل شيء على ما يرام. فالشرف الشخصي لادخل له بالموضوع، وتلك هي الحال أيضاً في الحب الرومانتيكي، وهو الذي يتميز به الفن الحـديث، فنحن لانجد لـه مكانـاً في الفن الكلاسيكـي عـلى الإطـلاق، فالحب المـادي الخالص، وليس الحب الـروحي هو مـا يفهمه الفن الكلاسيكي على أنه العلاقة الواضحة بين الجنسين.

٦٧٦ ــ وهناك نتيجة أخرى للأهمية التي يركزها الفن الرومانتيكي على جانب الذاتية، أعني جانب المضمون الروحي وإهماله الجانب الموضوعي، أعني جانب التجسيد المادي، وهي أنه في حين أننا نجد الشخصيات في الأدب القديم يميل كل منها إلى التجسّد في مبدأ أخلاقي كلي كحب الأسرة مثلاً، أو رعاية الدولة والمحافظة عليها، نجد الشخصيات في الأدب الحديث تمثل نفسها أساساً، والمصدر الذي تستمد منه نشاطها ليس مبدأ أخلاقياً لكنه الخصائص الفـردية الخـالصة

لشخصياتها. فهي تسعى، لا إلى تحقيق غايات كلية بل إلى تحقيق غاياتها الخاصة وقد تكون هذه الغايات الخاصة خيرة أو شريرة. لكنها إنْ كانت خيرة، أعني إذا كانت كلية من الناحية الداخلية فإنها تظل أيضاً مطلوبة، لا لهذا السبب ولكن لأن الفرد اختارها لتكون غاية شخصية له هو. ومن هنا فقد كان مصدر السلوك في الدراما القديمة الصراع بين القوى الأخلاقية الكلية. ومصدر السلوك في الدراما الحديثة هو الصراع بين الشخصيات الفردية بما هي كذلك التي تستند كل منها إلى مبدأ أخلاقي ولكن على أساس أنها تمثل شخصيتها الخاصة. وهذه حقيقة واضحة في شخصيات شكسبير. فكل منها يعمل من مصادر داخلية تماماً نابعة من شخصيته هو، ويثابر على تحقيق أهدافه الخاصة أيّاً كانت الظروف، ويظل متسقاً مع نفسه حتى النهاية، فليست الحياة الموضوعية للدولة، أو للأسرة أو المجتمع المدني هي التي يصورها شكسبير، وإنما هو يصور حياة الروح الداخلية وذاتية الفرد.

٦٧٧ — التصوير (أو الرسم Painting) والموسيقى، والشعر، هي الفنون الرومانتيكية البارزة (على الرغم من أن فن المعمار القوطي Gothic (*) هو فن رومانتيكي أساساً). ويرجع ذلك إلى سببين: الأول هو أن الفن الرومانتيكي يهتم بالفعل والسلوك والحركة والصراع لا بالاستقرار والهدوء والراحة. والفن المعماري لايمكن أن يمثل الحركة اطلاقاً، كذلك لايمثل النحت هذه الحركة إلاّ في أقل القليل. أمّا التصوير (أو الرسم) والموسيقى، وقبلهما الشعر فإنها تصلح بطبيعتها ذاتها لأن تمثل الفعل والحركة والعمل، وفضلاً عن ذلك فإن فن النحت يصور الشكل الخارجي، لكنه لايصور حياة الروح الداخلية. وهكذا فإن العين التي هي النافذة التي نطل منها على أعماق حياة الروح هي في أفضل ألوان النحت عمياء عادة. فالعين لاتمثل إلاّ على شكل تجويف أو فجوة أو كرة عمياء. في حين أن التصوير (الرسم) قادر على أن يقدم لنا بريق العين وتعبيراً واضحاً عنها. وما دام الفن الرومانتيكي يأخذ على عاتقه التعبير عن حياة الروح الذاتية، فإن النحت لايناسب غرضه، لأن النحت وهو يركز على أهمية الشكل المادي، الذي يستقر فيه الروح، ولما كان يمثل الروح في راحة مباركة سعيدة، فهو بالضرورة فن كلاسيكي، ثانياً: الوسط المادي في التصوير، والموسيقى، والشعر هو أكثر مثالية

(*) طراز معماري استخدم في أوربا منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر، أي حتى بداية احياء عصر النهضة وإحياء الطراز الروماني. ويُسمى الطراز القوطي أحياناً بالطراز المدبب لكثرة إستخدامه الأقواس المدببة والقباب. ومن أقدم الأمثلة على هذا الطراز كنيسة نوتردام بباريس، وكاتدرائية اميان بانجلترا (المترجم).

وتخلصاً من الجانب المادي أكثر من المعمار والنحت، فالوسط الذي يستخدمه الأخير هو المادة الصلبة والمكان بأبعاده الثلاثة. أمّا التصوير أو الرسم فهو لايستخدم سوى بعدين اثنين فقط ويمثل ظاهر المادة دون حقيقتها الواقعية. أمّا الموسيقى فهي تتجرد من المكان تماماً بحيث لاتبقى إلاّ في الزمان وحده، ووسطها هو النغمة. وأخيراً فإننا نجد أن الوسط الذي يستخدمه الشعر هو الأشكال الداخلية الذاتية تماماً للتصوير الحسي.

٦٧٨ ـ الفن الرومانتيكي يحمل بذرة إنحلاله وتفككه داخل ذاته. فالفن طبقاً لفكرته الشاملة ذاتها هو اتحاد المضمون الروحي مع الشكل الخارجي، وقد توقف الفن الرومانتيكي بالفعل، إلى حد ما، عن أن يكون فناً حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين اللذين ظهرا في الفن الكلاسيكي. والفن الرومانتيكي يتضمن القول بأن الجانبين في حقيقتهما مختلفان ما دامت الروح الآن لاتجد تجسيداً حسياً كافياً للتعبير عنها. ويمكن أن يفضي التطور المنطقي لهذا المبدأ إلى انقسام الجانبين تماما، وحين يحدث ذلك نصل إلى التفكك الكامل للفن، وتجد الروح عندئذٍ أن الفن ليس هو الوسط الحقيقي الكامل لها، وأن دائرة جديدة الآن مطلوبة لكي تحقق فيها الروح نفسها وهذه الدائرة الجديدة هي الدين.

القسم الثالث

الفنون الجزئية : Particular Arts

٦٧٩ ـ لّما كان جانب التجسد الحسي يمثل لحظة جوهرية في الفكرة الشاملة عن الفن، فإن الفن لهذا السبب لايمكن أن يظل مجرد فكرة فحسب، بل لابدّ أن يظهر في الوجود الفعلي الحسي بوصفه موضوعاً للحواس. وما دام مضمون الفن واحداً في جميع الحالات وهو الفكرة Idea فإن الاختلاف بين الفنون لابدّ أن يرجع إلى الوسط الحسي الذي يستخدمه . ومن ثمّ فإن الفنون سوف تُصنف طبقاً للأوساط المادية المختلفة التي تتجلّ فيها الفكرة Idea ذاتها.

٦٨٠ ـ كما أن الفن في أنواعه العامة يظهر تقدماً منطقياً من الفنون الدنيا إلى الفنون العليا. من الرمزي إلى الرومانتيكي، فكذلك الفنون الجزئية ترتب وتنظم نفسها في تسلسل ضروري مشابه، وسوف تكشف عن تقدم من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا. والروحية المتزايدة هي التي تؤلف طريق التقدم في

الأنواع العامة من الفن، فلقد كانت المادة تطغى على الروح في الفن الرمزي، أمّا في الفن الكلاسيكي فقد وقفت الروح والمادة على مستوى واحد، ثم سيطرت الروح وسادت في الفن الرومانتيكي. وهذا المبدأ نفسه بالضبط هو الذي يحكم تطور الفنون الجزئية: فأول وأوفى فن هنا هو المعمار وهو مادي في الأعم الأغلب. فهو يتخذ من المادة الجامدة وسطاً له بأبعادها الثلاثة. وفي الطرف الأقصى المقابل نجد الشعر بوصفه آخر الفنون وأعلاها. إذْ فيه يّمحي الجانب المادي شيئاً فشيئاً إلى أن يزول تقريباً، وهذا الجانب المادي يتألف من كلمات أعني أصوات تُستخدم كعلامات وتصويرات حسية images هي في أساسها ذاتية وداخلية خالصة. وبعبارة أخرى فإن التقدم يعني الزيادة المطردة للذاتية في الفنون.

ولهذا السبب أيضاً يتفق تقدم الفنون الجزئية مع تقدم الأنواع العامة للفنون تماما: فأدنى الفنون وهو المعمار هو فن رمزي أساساً على الرغم من صورتيه الكلاسيكية والرومانتيكية. والنحت هو الفن الكلاسيكي أمّا التصوير (الرسم) والموسيقى والشعر فهي الفنون الرومانتيكية أعني الفنون الذاتية لحياة الروح.

التقسيم الفرعي الأول : فن المعمار الرمزي

٦٨١ ـ تتخذ الفكرة في فن المعمار من كتل المادة الجامدة الضخمة وسطاً تظهر فيه توسطها هو المادة بكل صلابتها وجمودها وأبعادها الثلاثة. والاشكال التي تُستخدم هي أشكال الطبيعة غير العضوية فهي لاتتخذ الشكل البشري العضوي أساساً لها كما يفعل النحت لكن وسطها هو المادة على نحو ما تحكم لا بقوانين الحياة بل بالقوانين الآلية للجاذبية ولهذا السبب نجد أن الخط المستقيم، والمستطيل، والأشكال المجردة الأخرى هي التي تؤلّف الاشكال الرئيسية التي تصبّ فيها المادة. ومنظر الفكرة Idea أو رؤ يتها يمكن أن يوجد، كما يتمثل في الوحدة وسط الاختلاف، في الاشكال المجردة للتناسق والتماثل، والتساوي، والانطباق على قاعدة ما. . الخ.

ويمرّ فن المعمار بثلاث مراحل هي : (١) ـ المرحلة الرمزية أو الشرقية (٢) ـ الكلاسيكية أو الاغريقية. (٣) ـ الرومانتيكية أو المسيحية.

٦٨٢ ـ ـ (١) ـ المعمار الرمزي Symbolic Architecture

السمة الأساسية السائدة في البناء الرمزي هي أنه يوجد كغاية مستقلة قائمة بذاتها، فهو لايخدم غرضاً سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة، أمّا المعابد

الكلاسيكية، فهي على العكس، لاتوجد لذاتها وإنما لكي تكون المحراب المقدس لتمثال الإله. ومن هنا فما دام الفن هو بالضرورة غاية في ذاته، فإن المعمار، في الفترة الكلاسيكية، لا يكون فناً مستقلا خالصا وإنما يصبح خادماً للنحت. ومن ثمّ فالنوع الرمزي المستقل هو النوع الأساسي للعمارة بوصفها من الفنون الجميلة.

المضمون الذي يرمز إليه العمل الفني المعماري المستقل هو باستمرار فكرة عامة مجردة أو هو جانب من جوانب الطبيعة يُنظر إليه على أنه مقدس وإلهي. ويعدّ «برج بابل» المثل الأسطوري الأول فهذا البرج لايخدم غرضاً معيناً، وهو بالتالي عمل فني مستقل تماماً، فهو يرمز إلى فكرة وحدة الشعب للذي شيده. ومدينة «اكباتان Ecbatana»(*)، من ناحية أخرى، يحيط بها، سبعة حوائط متحدة المركز، وفي الوسط توجد القلعة الملكية وكنوزها وهي ترمز إلى دوائر السماء وهي تلتف حول الشمس.

ولاتخدم المسلات المصرية أي غرض سوى أن تمثل أشعة الشمس. كما توجد في مصر أيضاً مناطق شاسعة مليئة بالأعمدة وتماثيل ممنون، وأبي الهول، والحوائط والممرات. وليست هذه المنشآت معابد ولا أماكن للسكنى ولكنها شيدت لكي ترمز فقط إلى تصورات مجردة مختلفة. ولم تُبن المنعطفات الملتوية في ممرات المتاهات لغرض صبياني كأن تشيد لترمز إلى مشكلة محيرة تبحث لها عن حل أو مخرج، بل لتمثل مسار الأجرام السماوية، والممرات داخل الأهرامات وهي قبور، تفسّر هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتجوالها في المكان.

٦٨٣ — — (٢) — المعمار الكلاسيكي Classical Architecture.

المعمار الكلاسيكي ليس مستقلاً لكنه يعتمد على شيء آخر، لأنه يخدم أغراضاً في إقامة محراب لتمثال الإله، وأماكن يجتمع فيها الناس للعبادة. وخاصية الإفتقار إلى آخر هذه تكشف عن نفسها أكثر في كل تفاصيل المباني، فالأعمدة لاتقف شامخة بذاتها بغير غرض كما هي الحال في المسلّة المصرية، لكنها تخدم أغراضاً نافعة بأن تكون دعائم للسقف. وتلك هي وظيفتها الأساسية، فالعموم الذي يخدم غرضنا ولايدعم شيئاً إنما هو وجود زائف وكاذب. وإذا ما نظرنا إلى تطور المعبد الإغريقي من خلال: «الفن الدوري Doric»(**) «والفن الأيوني

(*) هي مدينة همذان الآن وكانت عاصمة للقسم الجنوبي والأكبر من مملكة ميديا القديمة بغربي آسيا (المترجم).

(**) نسبة إلى الدوريين الذين قدموا حوالي ١١٠٠ ق. م فسادت بلاد الإغريق عصور مظلمة =

Ionic«(**)، «والفن الكورنثي Corinthian«(***) لوجدنا تطوراً تتزايد فيه الناحية الروحية. فالبناء الدوري هو أكثر هذه الأبنية غلظة ومادية والبناء الكورنثي هو أرفعها.

ولم تكن هذه المعابد ترمز إلى شيء في البداية بل كانت كلها تحددها فكرة مركزية واحدة هي خلق بيئة مناسبة لإقامة تمثال للإله، لكنها مع ذلك ليست نافعة فحسب بل جميلة في ذاتها أيضاً. ومن الصعب أن يوصف المعمار الرمزي بأنه جميل، لأنه، في الأعم الأغلب يتسم بالجلال أكثر من الجمال لما فيه من نسب ضخمة وكتل مادية طاغية. في حين أن المعبد الاغريقي صغير ورقيق نسبياً، والفكرة هنا لاتكافح عبثاً الكتل المادية الضخمة لكنها تنفذ بطريقة فيها انسجام وتآلف داخل الشكل الخارجي.

٦٨٤ — — (٣) — المعمار الرومانتيكي Romantic Architecture.

الأمثلة الرئيسية لهذا اللون من الفنون إنما توجد في الكنائس القوطية في أوروبا الحديثة، ولّما كنا لانزال في دائرة العمارة، ولّما كانت العمارة بصفة خاصة فناً رمزياً، فإننا نجد الرمزية لهذه الأسباب منتشرة هنا إيضا. فالأبنية الصليبية الشكل [أي التي تشبه الصليب] والأبراج المخروطية [الدقيقة الأطراف ذات القبة المدببة] والإتجاه بصفة عامة إلى تشييد المباني الضخمة الهائلة الارتفاع والقمم الشاهقة — ذلك كله يدل على الرمزية. ومع ذلك فإن الروح الرمزية هذه يتخللها شيء من الرومانتيكية. فهذه الأبراج الهائلة، وهذه الطوابق يعلو بعضها بعضا، الأقواس والنوافذ العالية والمباني ذات القمم الضخمة، تمثل تطلعات الروح الصاعدة التي انسحبت من العالم الخارجي لتنعم بعزلة ذاتية خاصة. ولقد سبق أن رأينا أن الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكي هو على وجه الدقة هذا الانسحاب للروح من العالم الحسي الخارجي إلى الذاتية التي تمثل الحياة الداخلية للروح — وهذا هو ما تمثله الكنيسة المسيحية بصفة عامة. لقد كان المعبد الإغريقي بحوائطه

= لعدة قرون. ومع ذلك فإنهم في الفترة البدائية من الحضارة الإغريقية أسهموا في تقدم العمارة، وصناعة الآنية الفخارية، وفن النحت (المترجم).

(*) نسبة إلى أيونيا، إقليم قديم على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، من مدنه ملطية التي نشأت فيها أول مدرسة فلسفية في التاريخ: طاليس، انكسماندر، انكسمانس (المترجم).

(**) نسبة إلى كورنثوس إحدى المدن اليونانية القديمة وكانت مدينة غنية قوية في عهد الإغريق القدماء ومركزاً فكرياً عظيّما (المترجم).

وأعمدته مفتوحاً للعالم: يدعو ويشجع على الدخول والخروج، وهو مرح مبتهج، كما أنه سطح واسع على عكس الكنيسة المسيحية الضيقة العالية، وهذا السطح المنبسط الأفقي يمثل الامتداد في العالم الخارجي إلى الامام. ولقد أبقت الكنيسة القوطية على هذه الخصائص كلها فالأعمدة في هذه الكنيسة داخلية وليست خارجية، والكنيسة ككل مغلقة تماماً مكوّنة مستقراً للنفس التي تريد أن تنغلق على ذاتها وتنعزل عن العالم الخارجي ولاتدخل إليها الشمس إلاّ بشعاع ينفذ من خلال نوافذ زجاجية ملونة. وكل إنسان يأتي إلى هذه الكنيسة ويذهب، يصلي راكعاً على ركبتيه ثم ينصرف وفي الوقت نفسه تقام جميع ألوان الشعائر الدينية. لكن كل هذا التنوع لحياة متغيرة لايمكن أن يملأها، لايمكن أن يعكر صفو السلام العريض لأماكن هائلة خالية أو لسراديب ظليلة يخلق فوق الرؤوس. وامتصاص هذه الحياة كلها بأماكنها الساكنة الهادئة اللامتناهية يمثل، بطريقة حسية، لانهائية الروح وتطلعاتها. وإذنْ فإن ما يؤكّد على أهميته هنا هو الحياة الداخلية للنفس التي انعزلت عن العالم، أو الذاتية التي هي المبدأ الجوهري للفن الرومانتيكي.

التقسيم الفرعي الثاني: فن النحت الكلاسيكي The Classical Art of Sculpture

٦٨٥ ــ الوسط الذي يعمل فيه النحت Sculpture، لايزال، بغير شك، هو المادة الجامدة. لكن بينما نجد هذه المادة الجامدة كانت في العمارة مادة شديدة الجمود Crass أعني مادة لا عضوية غير روحية تحكمها قوانين الجاذبية الفيزيقية الآلية، فإننا نجد أن الوسط الذي يعمل فيه النحت هو الآن المادة التي نفخت فيها الروح من أنفاسها وهي المادة العضوية التي تحكمها قوانين الحياة وذاتيتها الداخلية الخاصة، وبصفة خاصة المادة العصوية على هيئة الشكل البشري. وفضلاً عن ذلك فإن النحت يسلب المادة خاصية واحدة على الأقل من خواصها ويحذفها بعيداً وأعني بها خاصية اللون. صحيح أن هناك مجموعة كبيرة من التماثيل ملونة ولقد وجدت هذه التماثيل عند الأغريق. ولكن التمثال النموذجي الأصيل هو تمثال بغير لون، أو على الأقل، إذا كان لابدّ من وجود لون، فإن لونه محايد وغير مؤثر. ولقد كان للتماثيل لون مطرد هو لون البرونز أو الرخام. ومادمنا قد أهملنا اللون على هذا النحو فإن كل ما سيكون أساسيا بعد ذلك هو الهيئة أعني الشكل المكاني المجرد.

والشكل البشري يؤلّف مركز النحت ــ فأشكال الحيوانات والموجودات

الأخرى هي أشكال ثانوية ــ لأن الجسم البشري هو التجسّد المادي الكافي للتعبير عن الروح. وهكذا، كما سبق أن رأينا، تجد الروح، في نهاية المطاف، أنه لايوجد شكل حسي كافٍ للتعبير عنها. وإذن فنحن حين نقول إن الجسم البشري كافٍ للتعبير عن الروح فإننا لانعني سوى أنه كافٍ إلى حدٍ كبير جداً، أي إلى حد أعلى مما يمكن أن يصل إليه أي شكل حسي خالص. وما دامت الروح هنا كامنة في الشكل، وما دام التجسيد والمضمون يوجدان في وحدة وتوازن كامل فإن النحت لهذه الأسباب هو الفن الكلاسيكي البارز.

٦٨٦ ــ الوسط الذي يعمل فيه النحت ليس هو المادة بكل كيفياتها الغليظة، فكيفيات المادة، لاسيما لونها، تُحذف منها بحيث تبقى مع جوانبها الكمية فقط أعني جانب الامتداد الخالص، والشكل المكاني، والخارجية المحض. وما يقابل هذا الطابع الكلي المجرد في الوسط الحسي على نحو بارز، ما يقابله في جانب الروح هو الملامح الكلية والجوهرية للروح فهذه، بالتالي، تمثل الموضوع المناسب للنحت. وذلك يعني أن النحت سوف يصوّر الروح في كليتها المستقرة وسكونها الهادىء بحيث يحذف الإضطرابات العنيفة للروح التي تهبط بها إلى دوامة الأنشطة الجزئية في العالم. وتماثيل الآلهة عند الإغريق تحمل كلها هذا الطابع الهادىء وغيره من الصفات الدنيوية الساكنة، أو هذا الوقار الخالد. ومع ذلك فإن هذا القول لايعني أن النحت لابدّ أن يصوّر تجريدات خاوية وتشخصيات فارغة مثل: الحظ، العدالة، . . . إلخ بل على العكس فإن مخلوقاته سوف تكون شخصيات فردية حية وعينية. لكن ما ينبغي أن يُصوّر بدقة هو السمات الجوهرية الدائمة للشخصية أو الصفات العامة مثل: الخيرية، والشرف، والشجاعة، والذكاء النادر. . . الخ. أمّا الجوانب العارضة الطارئة التي تصوّر المزاج والانفعال كالغضب والدهشة، . . الخ فينبغي حذفها. فالتصور (أو الرسم) هو الذي يمكن أن يصوّر هذه الانفعالات بدقة وليس النحت. ولايعني مطلب الكلية حذف كل حركة أيّاً كان نوعها. فهناك كثير من التماثيل المشهورة مثل تمثال رامي القرص يصوّر الحركة. لكنه يعبر عن الحركة في أبسط ألوانها إذْ ينبغي ألّا يكون تصوير الحركة هذا سبباً لتشويه الصفات الأساسية للشخصية. ففي حالة الغضب العنيف نجد أن شخصية الإنسان كلها قد امتصت في هذا الانفعال الواحد فاختفت ملامحه الأساسية، ومثل هذه الحالات للنفس لاتتناسب مع فن النحت. إذْ لابدّ أن تظل الشخصية مستقرة على أساس كليتها الجوهرية. أمّا التعبير عن الأمزجة المحض، ونزوات الأفعال وجميع الحالات الشخصية والذاتية الخالصة للنفس فيجب استبعادها. ولهذا السبب نجد أن لمحة

العين وبريقها يختفي في أروع التماثيل، ورغم أنها موجودة في التصوير (أو الرسم)، لأننا لانجد الاعماق الذاتية لحياة النفس ولانجد تصويرها الدقيق إلاّ في الفن الرومانتيكي.

النحت الرمزي والرومانتيكي، رغم أن هيجل في عرضه لهما مسهما مساً خفيفاً، أقل في أهميتها من أن يُدرسا هنا. فالصفة الطاغية للنحت في أروع إنتاجه هي صفة كلاسيكية أساساً.

التقسيم الفرعي الثالث: الفنون الرومانتيكية:

التصوير، والموسيقى، والشعر
Painting Music and Poetry

٦٨٧ ـ المبدأ الذي يرتكز عليه الفن الرومانتيكي هو إنسحاب الروح من العالم الحسي الخارجي، ولهذا السبب ذاته نجد أن العالم الحسي الخارجي لأول مرة قد اكتسب، في الفن، حق الوجود المستقل القائم بذاته. إذْ لم يظهر العالم الحسي في الفن الكلاسيكي إلاّ مرتبطاً بالروح، وبالتالي معتمداً عليها. أمّا الآن فقد انفصل كل جانب عن الآخر، رغم أن الرابطة لم تنقطع تماماً ما دام أن ذلك لابدّ أن يعني انهيار الفن تماماً، فكل منهما يقف في مواجهة الآخر بوصفه وجوداً مستقلاً قائمًا بذاته، وتنفصل الذاتية والموضوعية ما دام الفن يتخذ من الذاتية مبدأ له بصورة قاطعة ويرفض الموضوعية رفضاً متزايداً. وحكمة الذاتية لها معنيان: فهي تعني من ناحية الحياة الواعية للأنا كشيء مضاد للعالم المادي. وهي تعني من ناحية أخرى ما ينتمي إلى هذا الأنا الجزئي كشيء مضاد لما ينتمي إلى ذلك الأنا الآخر، أعني الأهواء، والنزوات الفردية، أو الخصائص الشخصية الخاصة بهذا الفرد أو ذاك والتي تعارض السمات الكلية الجوهرية الدائمة للحياة البشرية والتي تُعتبر من هذه الزاوية موضوعية.

ولقد أصبح الفن الرومانتيكي ذاتياً بهذين المعنيين معاً. فهو من ناحية يركز الحياة الداخلية للنفس ويبتعد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسي، لكنه يميل من ناحية أخرى إلى أن يصور بحرية متزايدة الخصائص الشخصية والسمات العَرَضية للشخص الجزئي.

(أ) التصوير أو الرسم Painting

٦٨٨ ـ يتخذ الابتعاد عن التجسيد الحسي في الفن الرومانتيكي في البداية، صورة سلب المكان. ويتم بالطبع دفعة واحدة. فالرسم وهو أول الفنون الرومانتيكية لايحذف إلاّ بعداً واحداً من أبعاد المكان ويبقي على البعدين الآخرين، أي السطح المستوي الذي يتخذ منه وسطاً يعمل فيه؛ وعلى ذلك فلم يعد يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة الموجودة بالفعل أساساً له، ولكنه يستخدم فقط ظاهر المادة بما هو كذلك، وهذه الصورة الخادعة، أو هذا الظاهر للمادة الجامدة، إنما يخلقها الفنان. وعلى هذا فبينما نجد الوجود الحسي للعمل المعماري أو للنحت كان شيئاً ماديا بالفعل ، فإننا نجد الجانب الحسي للرسم ليس مادياً إلاّ جزئياً فقط والجزء الباقي عقلي أو ذهني Mental وبهذه الطريقة يظهر الآن جانب الذاتية التي في قلب التجسيد الحسي نفسه. أمّا القول بأن التصوير أو الرسم صورة خادعة فحسب، فإن ذلك ليس نقصاً أو عيباً فيه، كما يُظن احياناً، لكنه علامة على تقدمه وتجاوز للنحت. أمّا بالنسبة للمسائل الأخرى: فالوسط المادي للتصوير أو الرسم هوالضوء واللون، فهو من خلال تمايز اللون يخلق الصورة الخادعة.

٦٨٩ ـ وإطراء الذاتية وزيادتها تعني أيضاً، كما سبق أن ذكرنا، أن التصوير بوصفه فناً رومانتيكياً ليس محصوراً كالنحت في نطاق الملامح الكلية الدائمة للشخصية البشرية. بل إن الخصائص الفردية، والأهواء، والنزوات وكل حياة النفس وما فيها من ثراء، مفتوحة أمام الرسم ليصورها بدقة. كذلك يمكن أن تكون: الدهشة، والغضب، والابتسامة العابرة وغيرها من الأطوار العابرة للنفس موضوعاً للرسم والتصوير، ولهذا السبب نجد الآن أن لمحة العين وبريقها أصبحت الآن عامة. ولهذا السبب نفسه لم تعد الشخصيات بحاجة إلى أن تُصوّر في سكون ووقار (كما كانت الحال في النحت) بل يمكن الآن أن تُعرَض بكل حركتها الحية ونشاطها المتدفق. ومع ذلك فالرسم من هذه الزاوية محدود لانه لايستطيع أن يعرض إلاّ لحظة واحدة من الزمان، فهو ليس بذاته، كما هي الحال في الموسيقى والشعر، ممثلاً لمسار زماني يمكن أن تتطور فيه مراحل مختلفة من الحركة.

٦٩٠ ـ ما دامت الشخصيات في الرسم لاتحتاج إلى أن تظل محددة ثابتة في كليتها وسكونها، لكنها يمكن أن تهبط إلى الجزئية، فإن الألم والعذاب والمعاناة، من ثمّ، يمكن أن ينفذ إليها. لكن لاينبغي أن يُستغل ذلك أكثر مما ينبغي، فالشرط الأساسي للفن هو أنه ينبغي أن يعرض الروح في اتفاقها مع ذاتها وهذه الحقيقة

تشكل الدافع الأول وراء قطاعات كبيرة من الرسم المسيحي في العصور الوسطى، فحتى الألم المبرح الذي عانته العذراء Madonna(*) لفقدان ولدها هو ألم يمكن أن نلمح من خلاله انتصار الروح واتفاقها مع ذاتها.

٦٩١ ـ وإحدى النتائج المترتبة على الانفصال الذي يحدثه الفن الرومانتيكي بين الروح والعالم الخارجي هي تدعيم الوجود المستقل للعالم الخارجي الذي يقوم بذاته (٨٧). والوجود الخارجي بما هو كذلك يمكن أن يكون موضوعاً للرسم أو التصوير ويؤدّي ذلك إلى نشأة فن تصوير المناظر الطبيعية، وهذا الأسلوب في الرسم يصوّر لنا ما يبدو في البداية بغير روح، وخالياً من الجانب الإلهي، أعني: الطبيعة . لكن لاتزال حياة النفس الذاتية هي التي تشكّل أساساً موضوع مثل هذه الصور، فالفنان يكتشف في أطوار مختلفة للطبيعة وشائج قربى مع حالاته وأطواره هو الخاصة، فالطبيعة هادئة مسالمة، أو غاضبة شرسة، عاقلة رزينة أو مجنونة كئيبة المزاج. والواقع أن هذه الحالات هي حالات نفسه الخاصة أعني الفنان الذي يرسم، وليست موضوعات خارجية محض للطبيعة.

(ب) الموسيقى Music

٦٩٢ ـ الموسيقى تنفي المكان تماماً فلا توجد إلاّ في الزمان وحده ومن هنا فما دام كل ما يمكن أن يُرى بالعين لابدّ أن يوجد في المكان فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر ويلجأ إلى حاسة السمع. ومن ثمّ فالوسط المادي الذي يستخدمه هو تتابع الأصوات والنغمات في الزمان.

٦٩٣ ـ هذا السلب الكامل للمكان يجعل الموسيقى فناً ذاتياً خالصا.

لقد كان للتمثال وجود قائم بذاته في المكان فهو شيء مستقل، ولقد أُلغيت هذه الموضوعية إلغاءً جزئياً في فن التصوير، لأن الصورة ليست سوى ظاهر فحسب ومع ذلك فحتى الصورة لها وجود خارجي بوصفها شيئاً ما.

أمّا النغمة الموسيقية فليس لها مثل هذا الوجود أو الدوام لأنه ما أنْ تخرج إلى الوجود حتى تفنى وتتلاشى، فليست لها موضوعية حقيقية. ومن هنا فلا يظهر الفصل بين الذات والموضوع في الموسيقى كما يظهر في غيرها من الفنون. فالمشاهد

(*) مصطلح يُستخدم في فنون العصور الوسطى بصفة خاصة للإشارة إلى السيدة مريم وكانت المادونا Madonna (والكلمة تعني حرفياً «سيدتي») موضوعاً محبباً لنفوس الفنانين في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر (المترجم).

يقف ليتأمل التمثال أو اللوحة الفنية كشيء خارجي عنه. فالأنا في هذه الحالة تنفصل عن موضوعها. لكن ما دامت هذه الموضوعية الخارجية تختفي في الموسيقى فإن الانفصال بين العمل الفني ومن يشاهده يختفي أيضاً. وهكذا ينفذ العمل الموسيقي إلى صميم الروح ويتحد مع ذاتيها في هوية واحدة.

٦٩٤ ــ ولهذا السبب نفسه كانت الموسيقى أكثر الفنون كلها إثارة للعواطف، فالذات في حالة الإحساس، أو التفكير، أو التصور، تقف في مواجهة موضوع تتأمله. لكن هذا الانفصال يختفي في الانفعال العاطفي إذ تستغرق النفس في موضوعها وتلتحم مع موضوعها في هوية واحدة، بمعنى أن النفس في هذه الحالة لاتعي التفرقة بين ذاتها وبين الموضوع ما دام الوعي ليس حالة انفعالية لكنه حالة معرفية. ومن هنا فإن الموسيقى تلجأ إلى مخاطبة الانفعالات والعواطف.

٦٩٥ ــ وحتى الصيحات في الطبيعة يُنظر إليها على أنها تعبير مباشر عن الحياة الانفعالية الداخلية. لكن الخليط المحض من الأصوات أو الصيحات ليس في ذاته فناً. وهو لايصبح فناً إلاّ عندما تدخل فيه النفس بناء معمارياً من العلاقات المرتبة. ومثل هذه العلاقات المرتبة تدخل الوحدة على الأصوات المختلفة. فالكثرة الشديدة الغليظة ليست جميلة، بل الكثرة التي يحكمها مبدأ يوحّد بينها ويكشف عن الفكرة وبالتالي تصبح جميلة. فالتناسب، والانطباق على قاعدة، والتساوق في نبضات الزمان وسط اللامساواة في أطوال النغمة، له أهمية كبيرة هنا. فالانسجام واللحن هما لونان من إدخال الوحدة على النغمات المختلفة كيفاً وكمّاً.

٦٩٦ ــ الإيقاع ودقات الأداء تؤدّي وظيفة خاصة في الموسيقى، وفي الشعر أيضاً. والأساس الفلسفي لدقة الأداء، وتفسير تأثيرها غير العادي على النفس تعتمد على واقعة أن الأنا تجد فيها الصورة المقابلة المطلقة لذاتها. فالزمان في ذاته نهر متدفق مطرد متصل لاتمايز فيه، وهذا الاتصال المجرد يقابل الكلية العارية للأنا التي تخلو من المضمون. غير أن طبيعة الأنا الحقيقية لاتكمن في هذه الكلية المجردة. إن الذات لاتكشف عن طبيعتها الحقيقية إلاّ عندما تنشطر قسمين وتجعل من ذاتها موضوعاً لنفسها ثم تعود فتعالج هذا الانقسام وتلغيه، وتعود من جديد إلى ذاتها. والدقات تدخل على الاتصال المجرد للزمان تقسيمًا إلى فترات متساوية، لكن كل لحظة من لحظات الزمان، رغم تمايزها على هذا النحو عن اللحظة التالية، فإنها مع ذلك تتحد معها في هوية واحدة. إذ لا يمكن التمييز بين لحظة معينة من لحظات الزمان وغيرها من اللحظات فكل منها هي آن. وعلى ذلك

فالدقات تدخل تقسيمًا على الاتصال المجرد للزمان، ولكن هذا الانقسام يعود فيُلغى في الهوية المطلقة للفترات (التي انقسم إليها الزمان). وتجد الذات نفسها في هذه العملية، لأنها تجد فيها وحدة مجردة ثم تقسيمًا ذاتياً وأخيراً عود إلى الوحدة والاتحاد مع نفسها. وهذا هو مصدر الإشباع العميق الذي تحققه دقات الأيقاع والأداء في الموسيقى لنفوسنا.

(جـ) الشعر **Poetry**

٦٩٧ ـ إنسحاب الروح من الغلاف الحسي الذي يغلفها يكتمل تماماً في الشعر. ذلك لأن الوسط الذي يعمل فيه الشعر هو التصويرات Images أو التمثل الذهني الداخلي تماماً. ومع ذلك فهو يظل يشترك مع الموسيقى في الصوت Sound. لا على أنه تجسيد فعلي له، بل على أنه وسيلة للاتصال بين العقول، لكن الصوت لم يعد الآن كما كان في الموسيقى، هو ذاته بوصفه صوتاً محضاً غاية جوهرية. وإنما تحوّل الصوت الآن وأصبح كلمة لاتحمل بذاتها مغزى لكنها علامة عفوية على فكرة ما أو تمثل معين. والشكل الحقيقي في الشعر أو التجسيد هو إذن الفكرة أو التمثل ذاته. وهذا المجاز الذهني أو التخيل الذهني هو في الوقت نفسه المضمون، فهو يحمل في داخله سمات كل من المضمون والشكل. فهو لأنه ينتمي إلى جانب الروح والذاتية والداخلية فهو المضمون. لكن بما أنه لم يكن قط كلياً مجرداً لكنه كان باستمرار منغمساً في الفردية ومغلّفاً بالخيال الحسي، فإنه من هذه الزاوية، ينتمي إلى جانب التجسيد المادي أو الشكل.

٦٩٨ ـ الحجارة، والألوان، والنغم، وهو الأوساط التي تعمل فيها الفنون الأخرى، كما سبق أن رأينا (النحت ـ الرسم ـ الموسيقى)، مقيدة بطرق مختلفة بالمضمون الذي يمكن أن تجسّده، أمّا اللغة فهي قادرة على التعبير عن أي شيء مهما يكن نوعه إنْ كان قادراً على تشكيل مضمون الوعي البشري، ومن ثمّ فليس الشعر، كغيره من الفنون الأخرى، مقيداً في التعبير بحيث لايعبر إلاّ عن جزئي معين من أوجه الروح، بل إن مجاله هو ثراء الروح بأسرها، وهو لهذا السبب يُعتبر الفن الكلي، أو مُركّب الفنون الأخرى كلها. ففي استطاعته أن يكون فناً رمزياً وجليلا كفن المعمار. ويمكن أن يعبر عن الكلي والجوهري وعن السكون والهدوء الإلهي كفن النحت. كما أنه يستطيع أن يعبر عن أهواء الفرد وعن المزاج العابر كما يفعل فن التصوير أو الرسم، وهو بالاضافة إلى ذلك قادر على التعبير عن أعمق ألوان الانفعال العاطفي كما تفعل الموسيقى، وهو ليس مقيداً كالتصوير

والرسم بلحظة واحدة من لحظات الزمان، لكنه يستطيع أن يصور الفعل والحركة في تطورها المتتابع. وبما أنه كلي على هذا النحو فهو ليس رمزياً فقط ولا كلاسيكياً أو رومانتيكياً فحسب. لكنه هذه الفنون جميعاً. وهو يوجد في كل العصور وفي جميع البلاد.

٦٩٩ ــ أي مضمون مهما يكنْ نوعه يمكن أن يكون مضموناً للشعر. فبالغاً ما بلغت قدرة العقل البشري على التفكير فإن ذلك يمكن أن يكون موضوعاً لقصيدة. ومن ثمّ فإن التفرقة بين الشعر والنثر لاتتوقف على طبيعة المضمون، فأي مضمون يمكن أن يكون شعراً. ولكن تنشأ التفرقة من الحالة الجزئية الخاصة التي يستمد منها الشعر مادته. والكلي لاينفصل في الشعر عن الجزئي لكنهما يتحدان في وحدة حية. ولايقابل الشعر، كما يفعل النثر، بين القانون والظواهر، وبين الوسيلة والغاية، أو يجعل أحدهما تابعاً للآخر. والعلم بالضرورة نثر لأنه يفصل الكلي فصلاً مجرداً عن تجسده، فهو يجرّد القانون من الظواهر التي تعبر عنه. أمّا الشعر فهو يربط بين المجرد والحسي في وحدة واحدة، وبالتالي فإن ما يميز الشعر عن النثر تمييزاً حقيقياً ــ وهو شرط عام لكل فن ــ هو أن القصيدة وحدة عضوية أو كائن حي لامتناهٍ وهو حرية كاملة فلا يتحدد إلاّ بذاته فقط. والقصيدة تنتشر فيها، وتسيطر عليها فكرة واحدة، أمّا الجوانب، والتصويرات، والأفكار الجزئية.. إلخ فهي تستمد حياتها كلها من هذه الفكرة التي تمثل المحور المركزي للقصيدة بحيث لاتكون هذه الجوانب إلاّ تعبيراً عنها. ومن ثمّ فالشعر يتصور موضوعه من خلال المقولات اللامتناهية للفكرة الشاملة مثل: مقولة الحياة، والكائن الحي.. إلخ. أمّاالنثر فهو يتصور موضوعه من خلال مقولات الفهم المتناهية وهي المقولات التي تتضمن الاعتماد على الآخر، والافتقار إلى الغير، وعدم الحرية مثل مقولة: السبب والنتيجة. إلخ. وعلى الرغم من أن التاريخ يمكن أن يُعرَض في ضوء فكرة واحدة أو تصور واحد إلاّ أنه ليس شعراً لأنه يصور الأشياء في حالة اعتماد على آخر وافتقار إلى الغير وعدم حرية، أعني أنه يصورها بوصفها أسباباً ونتائج.. إلخ. وعلى الرغم من أن الخطابة يغمرها الإنفعال العاطفي فهي ليست شعراً، لأن الخطبة لايمكن أن تكون أبداً غاية في ذاتها، ولكنها تُلقى لتخدم غاية أعلى، كاقناع الناس بمعتقدات معينة أو بسياسة معينة، أو لتثقيف الناس وتنويرهم.

٧٠٠ ــ ويمكن أن نسوق مثلاً يوضح الطريقة التي يغلّف بها الشعر

الفكرة المجردة في صورة حسية وبالتالي يمسك بالجانبين معا، وهما الكلي والجزئي، في وحدة لاتنفصم. فكلمات مثل: الشمس، والصباح، إلخ تصور للذهن معنى ما. لكن عندما ترد هذه الكلمات والعبارات في الحديث العادي فإن ما تمثله أمام الذهن ليس تصويراً بلاغياً Image ولكنه تصور عقلي Concept، ربما كان ملونا تلويناً ضعيفاً لكنه باهت يصعب رؤيته. ومثل هذا المضمون الذهني هو فكرة، أو كلي، أو تجريد. ولكن عندما يقول الشاعر: «الآن عندما تستيقظ إيوس Eos[1]، وتحلّق في عنان السماء بأصابعها الوردية»، فها هنا نجد بغير جدال نفس التجريد السابق وقد أصبح عينياً حسياً عندما نشأ تصوير بلاغي واضح أمام رؤية الذهن. والمضمون السابق [لكلمة الشمس أو عبارة شروق الشمس] هو بصيغته المجردة نثر، أمّا المضمون الثاني فهو بعينيته الحسية شعر.

٧٠١ ــ والنظم هام للشعر لنفس الأسباب التي تجعل دقات الإيقاع هامة للموسيقى. فتيار الكلمات الذي يتدفق بغير ترتيب ولا نظام، كما هي الحال في النثر، يُردّ عن طريق الأوزان والبحور إلى قوانين محددة تضفي الوحدة والانسجام على الكثرة غير المحددة. والأساس الفلسفي للأوزان والبحور هو نفسه الأساس الفلسفي للدقات والايقاع في الموسيقى. (راجع فقرة ٦٩٦). أن الإيقاع والجناس الاستهلالي يرضينا، لأن الذات في حالة التكرار المنتظم لصوت واحد وسط أصوات كثيرة متنوعة ومختلفة، تكتشف شيئاً مماثلاً لطبيعتها الجوهرية بوصفها وحدة في إختلاف.

وعلى الرغم من أن هناك أنواعاً ثانوية وفرعية ومتوسطة كثيرة للشعر، فإن الشعر يقع في ثلاثة أقسام رئيسية هي: شعر الملاحم، والشعر الغنائي والشعر الدرامي.

٧٠٢ ــ (١) ــ شعر الملاحم Epic Poetry:

المبدأ الذي يرتكز عليه شعر الملاحم هو الموضوعية. فالشاعر يسترجع من الوراء ليستعرض أمامنا عالماً موضوعياً من الأشخاص والأشياء والأحداث. فهو راوية فحسب. ومن هنا لم يكن من المناسب أن يقحم في رواية تعليقاته الخالصة شروحه أو وجهة نظره فيما يرويه من أحداث. وليس من شك أنه خالق القصيدة،

---

(١) هي آلهة الفجر في الميثولوجيا اليونانية، وفي الحالتين ــ حالة النثر السابقة وحالة الشعر الآن، وصف لشروق الشمس (المترجم).

لكن ما ينبغي أن يظهر أمامنا هو ما خلقه وليس الشاعر نفسه ومن هذه الزاوية نجد أن شعر الملاحم هو ضد الشعر الغنائي، لأن العنصر الهام الأساسي في الشعر الأخير هو شخصية الشاعر.

٧٠٣ ــ وينبغي أن تصف قصيدة الملاحم الأعمال الجزئية التي أنجزتها شخصيات جزئية. لكن لابدّ أن تظهر هذه الأعمال ومن ورائها خلفية تقدم لنا حياة بأسرها لشعب ما أو لعصر من العصور. ولهذا نجد أن حياة الشعب اليوناني كله قد انعكست في «الالياذة» و «الأوديسة». ومن هنا فعلى الرغم من أن الشخصيات ينبغي أن تكون أفراداً حية حقيقية بكل ما في ملامح الفرد من ثراء، فإنها لابدّ أن تكون شخصيات كلية إلى حد ما. فروح الأمة بأسرها ينبغي أن تتركز في بطل الملحمة، فهو ينبغي أن يكون النمط النموذجي لعصره وبلده، والحالة الطبيعية والفطرية للمجتمع والتي، لا هي الحالة الهمجية أو عدم الفصاحة، ولا هي الاسراف في التحضر والتقيد بالظروف العادية المملة للأسرة المتطورة وحياة الدولة. باختصار، العصر البطولي هو أفضل وأنسب خلفية لبناء الملاحم، لأن الشخصيات في مثل هذه الظروف تكون حرة ومستقلة.

٧٠٤ ــ ونظراً للموضوعية المنتشرة في الملحمة فإن تطور الفعل والعمل فيها يرتبط إلى حد كبير بالظروف الخارجية كما يرتبط بصفات الأشخاص التي تصورهم. ففي المسرحية الدرامية نجد أن كل ما يحدث أيّاً ما كان لابدّ أن يكون مصدره الوحيد هو شخصيات المسرحية، فالأحداث الخارجية الخالصة والمصادفات العَرَضية ينبغي ألّا تكون هي الأدوات التي يتحقق الفعل بواسطتها. لكن لأن الملحمة ليست فقط صورة للشخصية لكنها كذلك صورة للعالم الموضوعي الذي تعمل فيه تلك الشخصية، فإن الأحداث التي تقع يمكن لهذا السبب أن يكون مصدرها هذا العالم الخارجي مثلما يكون مصدرها البطل. وهكذا نجد في «الأوديسة» أن البطل أثناء تجوله وطوافه تحدث له مجموعة من المغامرات التي تنشأ من ظروف خارجية خالصة وليست نابعة على الإطلاق من شخصيته.

٧٠٥ ــ ويمكن أن ترتبط أجزاء الملحمة إرتباطاً فضفاضاً فهناك باستمرار متسع للأفعال الاتفاقية العرضية الخالصة، لكن الملحمة كلها لابد أن تنصهر في النهاية في فكرة توحد بين أجزائها مثل روح البطل الواحدة، أو وحدة الغرض التي يسعى إليها الفعل كله، ففي «الالياذة» نجد أن غضب أخيل يشكل المحور المركزي للملحمة بأسرها.

٧٠٦ ــ (٢) ــ الشعر الغنائي Lyrical Poetry

المبدأ الذي يرتكز عليه الشعر الغنائي هو الذاتية، فليست الصورة الخارجية للأحداث هي التي يعبر عنها الشعر هنا بل الحياة الباطنية لروح الفرد. فالقصيدة الغنائية هي بالضرورة تعبير عن شخصية جزئية معينة. عن مشاعره الخاصة، ومزاجه وأفراحه وأتراحه، أحزانه وآماله ومخاوفه. ومن ثمّ فليس من الممكن للقصيدة الغنائية أن تتسع وتمتد جوانب موضوعها لكي تصور حياة وطنية كاملة. لأنها باستمرار وجه جزئي من الشعور أو الفكرة التي تعبر عنها. فيكفي لبناء هذه القصيدة أدنى لمحة من لمحات الفكر، أو أقل مزاج عابر. ومن ذلك فعلى الرغم من أن شخصية الشاعر الجزئية هي التي تتضمنها القصيدة، فإن المشاعر والأمزجة التي تقوم عليها لابدّ أن تكون كلية في جوهرها حتى يمكن أن تتوجه بصفة عامة إلى القلب البشري بما هو كذلك. وشخصية الشاعر، ورؤيته الخاصة للعالم، ونظرته الفردية هي التي تصهر جوانب القصيدة في كل واحد.

٧٠٧ ــ الشعر الدرامي Dramatic Poetry

الشعر الدرامي أو المسرحي هو وحدة شعر الملاحم مع الشعر الغنائي، ما دام أنه يربط في داخله بين عناصرهما المنفصلة أو يجمع بين المبدأين اللذين يرتكزان عليهما وهما: الذاتية والموضوعية. وهو موضوعي لأنه يضع أمامنا سلسلة محددة من الأحداث التي تقع في العالم الخارجي، وهو ذاتي لأن الفعل الخارجي يتطور من خلال حياة النفس الباطنية كما تبدو في حديث الشخصيات. وهو فضلاً عن ذلك يجعل الحياة الباطنية لشخصيات المسرحية هي السبب في كل ما يحدث، فليست الحوادث سوى التحقيق الفعلي لإرادة الشخصيات على نحو موضوعي، ولابدّ أن يتم تطور الأحداث كلها من خلال الشخصية، أمّا إذا تحددت بالظروف الخارجية وحدها فسوف يكون ذلك وضعاً يناسب شعر الملاحم ويعارض الفكرة الشاملة للدراما.

٧٠٨ ــ ولابدّ أن يكون الحدث في كل دراما هو التصادم والتضارب Collision وقد يكون التصادم بين القوى الكلية الأخلاقية المتجسدة في شخصيات المسرحية، أو قد يكون جزئياً أكثر فيكون تصادماً بين إرادات فردية مختلفة. لكن ما يكون لدينا هنا، في الحالتين، هو بالضرورة ، الجانب الإلهي بدرجة كبيرة أو صغيرة أعني الروح التي خرجت من كليتها وهدوئها إلى دائرة الجزئية والانقسام، ومن ثمّ أصبحت تناقض نفسها. لكن تجلي الفكرة الذي هو سبب وجود الفن

ومبرره Raison d'être لايكتمل حتى تعود الفكرة إلى نفسها من هذا الانقسام. ويتمثل التناقض في المرحلة التي يتم فيها حل عقدة المسرحية Dénouement في تصادم قوى، لكنه لابدّ بالضرورة من حل هذا التصادم، فلابد من الوصول إلى المصالحة والتوفيق بين هذه القوى. فلا يمكن للمسرحية الدرامية أن تنتهي بتناقض لا حل له. فالحدث الأخير في العمل المسرحي وبخاصة المأسوي لابدّ أن يكشف عن الجانب الإلهي على أنه يبرر ذاته. فسوف نرى بطريقة ما، سواء في المأساة أو الملهاة، العدالة الإلهية التي تحكم العالم تخفف أخيراً من صراعها مع نفسها وتخرج من هذا الانقسام والنزاع إلى الراحة الأبدية والسكينة الخالدة لجوهرها.

٧٠٩ ــ (أ) المأساة Tragedy

ماهية المأساة هي أنها تتضمن صراعاً بين قوى لكل منها، على حدة، ما يبرره أخلاقياً. ومن ثمّ فمضمون المأساة هو تلك الدوافع الكلية العقلية التي تعدّ المحور الأساسي للحياة البشرية، مثل حب الزوج لزوجته، أو حب الوالدين، أو الأطفال أو الأهل والأقارب، أو حياة الجماعات، أو وطنية المواطنين، أو إرادة هؤلاء كما تتمثل في قوة عليا. والشخصية التراجيدية الحقة هي شخصية ذلك الفرد الذي يجسّد بالضرورة، رغم أنه غني بالصفات الثانوية، قوة أخلاقية تخضعه لنفسها تماماً ويحملها معه بغير إتساق وفي شيء من التناقض حتى النهاية، ومن ثمّ فهو يصطدم بقوى أخلاقية جزئية أخرى. وكل جانب من جوانب هذا التناقض بذاته سليم وحقيقي. ومع ذلك فكل جانب لأنه أحادي، ولأنه ينفي وينكر القوة الأخرى المشروعة أيضاً، فإنه إلى هذا الحد يُدان. فما يبطل ويُلغى في المأساة ليس هو المبدأ الأخلاقي نفسه وإنما جانبه الجزئي الأحادي الكاذب. وتستعيد الحقيقة المطلقة، أو الفكرة، أو العدالة الخالدة نفسها وتسترد جوهرها الأخلاقي ووحدتها عن طريق إنهيار الفردية التي أقلقت راحتها.

وتختلف المأساة الحديثة عن المأساة القديمة في الذاتية المتزايدة في التراجيديا الحديثة. لكن لايزال الصراع بين القوى الأبدية كما هو، وإن كان النزاع بين إرادات الأفراد والاشخاص قد تأكدت أهميته أكثر مما كان قديماً. ولقد كان البطل في المأساة القديمة يعتمد اعتماداً تاماً على قوة معينة مثل مصلحة الدولة أو رعاية الأسرة. أمّا البطل في المأساة الحديثة فهو يعتمد أكثر على فرديته أو على أهدافه الخاصة، ومطامحه ورغباته. وعلى الرغم من أنه يمكن أن يكون شريراً مثل «ماكبث Macbeth» فإنه لابدّ أن يكون شخصية ذات قيمة حقيقية أصيلة وقوة أخلاقية

جوهرية، وأن يكون إلى هذا الحد تجسيداً للعقلي والكلي، إذْ لايمكن أن يكون شخصاً لاقيمة له أو رعديداً جباناً إلى أقصى حد. وتتفق هذه الزيادة لجانب الذاتية مع التقدم الذي قطعناه من الفن الكلاسيكي إلى الفن الرومانتيكي الذي كانت الذاتية مبدأه الجوهري.

٧١٠ — (ب) الملهاة Comedy

في الملهاة (أو الكوميديا) نجد أن الجانب الكلي الجوهري له أيضاً ما يبرره لكن بطريقة مختلفة. فالكوميديا تبرر القيمة الأخلاقية بأن تعرض سطحية وتفاهة الأشياء التي لاقيمة لها. ونحن نجد أمامنا، عادة أمراً من إثنين: فإما أن تهدف الشخصية في الملهاة نحو غاية ليس لها مضمون حقيقي، غاية فارغة وعابثة وهي تتحطم وتنهار بفضل سطحيتها الجوهرية وتتحول إلى عدم. وإمّا أن تهدف الشخصية إلى غاية حقيقية أصيلة، لكن فردية هذا الشخص تبلغ من الضآلة والوضاعة حداً يجعلها لاتصلح لان تكون وسيلة لبلوغ مثل هذه الغاية حتى أن إدعاءاته لاتصل إلى شيء. وفي كلتا الحالتين تفشل الشخصية الكوميدية. وهي تفشل في الحالة الأولى لأن هدفها بغير قيمة. وهي تفشل في الحالة الثانية لأن وسيلتها غير كافية. لكن الشخصية الكوميدية الأصيلة ينبغي ألاّ يتغلّب عليها هذا الفشل، بل لابدّ أن تكون قادرة على أن ترتفع عليه بعبقرية لامتناهية لاتذوق طعم المرارة ولاتحس بسوء الطالع، فهذه الشخصية تدرك عن وعي أن ما تكافح من أجله ليس له في الحقيقة أهمية كبيرة، أو أن أدعاءاتها الخاصة لبلوغه ينبغي ألاّ تُحمل على محمل الجد، حتى أن هذه الشخصية تستطيع أن ترتفع فوق فشلها بالتسلية واللهو التلقائي.

٧١١ — (جـ) — هناك نوع ثالث من المسرحية أقل أهمية هو «الدراما الحديثة» أو «المسرحية الاجتماعية» التي تحاول أن تجمع بين مبادىء المأساة والملهاة فتتحد فيها عناصر التراجيديا والكوميديا. والتناقض بين الجانبين في التصادم المأساوي هو إلى هذا الحد يضعف حتى يصبح متفقاً مع المصالحة بين المصالح والوحدة المنسجمة للغايات والأفراد.

٧١٢ — ويصل تطور الفن كله إلى نهايته في الدراما. وإذا كان الشعر هو أعلى الفنون، فإن الدراما هي أعلى صور الشعر. لكن لهذا السبب نفسه فإن الشعر يمثل انحلال الفن كله والانتقال إلى مرحلة أعلى من مراحل الروح: هي الدين. ذلك لأن جانب الروح في الشعر ينسحب تماماً من التجسد المادي وهكذا

ينفصل الجانبان، في حين أن الفكرة الأساسية للفن هي الوحدة العضوية والالتحام الكامل بين المضمون الروحي والشكل المادي. وعندما تنفصل هذه الوحدة انفصالاً كاملاً في الشعر فإن الفن كله، بالتالي، يلغي نفسه وينهار وهكذا تنتقل الروح إلى دائرة أعلى.

الفصل الثاني

الدين ـ Religion

القسم الأول

الدين بصفة عامة

٧١٣ ـ لعل القارىء لاحظ أن الصرامة المنطقية للاستنباطات الجدلية، والتي شاهدناها في جوانب المذهب السابقة قد خفت حدتها في دائرة الفن بشكل ملحوظ. ويكرر هيجل مراراً في كتابه «محاضرات في فلسفة الفن الجميل» القول بأن تطور الفن خلال أنواعه الرئيسية الثلاثة، وكذلك تطوره خلال الفنون الجزئية الخمسة هو تطور تمليه طبيعة الفكرة الشاملة. أو هو تطور، بعبارة أخرى، مُستنبط استنباطاً منطقياً. لكن ليس في استطاعتنا أن نشعر بأن هذه الأقوال مقنعة أو لها ما يبررها. لأن الاستنباط الحقيقي الأصيل يتضمن أمرين: الأول أن الفكرة الجزئية الماثلة أمامنا، مثل فكرة الفن الرمزي، لابدّ أن تبرز تناقضات من داخل جوفها. والثاني: يتضمن أن هذه المتناقضات لابدّ أن تُلغى في فكرة جديدة. ولكن نجد بصدد الأمر الثاني أنه من الضروري ألّا تكون المتناقضات ملغاة فحسب، بل لابدّ أن تلغي نفسها بنفسها إذْ يجب ألّا نكون نحن، سواء كنا أفراداً أو الانسانية بصفة عامة، الذين نجد تناقضاً داخل الفكرة ثم نفتش عن فكرة جديدة تحلّ هـذا التناقض. فهذه الفكرة الجديدة يجب ألّا نجدها نحن. بل إن الفكرة القديمة هي التي يجب أن تستخرج بنفسها هذه الفكرة من داخلها. وبعبارة أخرى فالانتقال يجب أن يكون موضوعياً وليس فعلاً ذاتيا فحسب. والآن، فقد يقال إنه من الصواب القول بأن فكرة مثل فكرة الفن الرمزي تطوّر تناقضاً داخل جوفها. والتناقض في هذه الحالة الجزئية الخاصة هي أن مثل هذا الفن، بسبب أنه فن، فهو لذلك عبارة عن وحدة بين المضمون والشكل، ومع ذلك فهو من ناحية أخرى

بسبب أنه فن رمزي فحسب، ليس في الوقت نفسه وحدة بين المضمون والصورة، لكنه على العكس علاقة خارجية بين المضمون والصورة. وهي علاقة يُرى فيها المضمون والشكل منفصلاً كل منهما عن الآخر. فهما منفصلان أساساً وليسا شيئاً واحداً. وإلى هذا الحد لايكون الاستنباط سليمًا. ثم يُقال لنا بعد ذلك إن الروح البشري يتغلب على هذا التناقض عن طريق لون جديد من ألوان الفن ولقد رأينا كيف أن الفكرة الجديدة، وهي فكرة الفن الكلاسيكي، قد حلّت بالفعل تناقض الفكرة القديمة. لكن هناك ثغرة في الاستنباط فلم نر كيف تستخرج الفكرة القديمة من جوفها الفكرة الجديدة، وإنما نحن البشر الذين نفعل ذلك ــ وهم الإغريق في هذه الحالة. وهكذا فإن الانتقال لايبدو أنه يسير بضرورة منطقية. فهو ليس إلاّ ضرورة ذاتية تخبرها الروح البشري بوصفها حاجة، وهي التي تشبعها بنفسها بأن تخلق نوعاً جديداً من أنواع الفن.

ولايبدو هذا التهاون نفسه في الاستنباط في القسم الخاص بالفن فحسب وإنما يظهر في دائرة الروح المطلق كلها. وهكذا نجد أن كل دين يظهر أمامنا يطور تناقضات تحلّها أديان أعلى. لكن الانتقالات ذاتية وليست موضوعية. ولهذا السبب نفسه فإننا لانجد انتقالاً حقيقياً أصيلاً من دائرة الفن إلى دائرة الدين، لا في «موسوعة العلوم الفلسفية» ولا في نهاية كتاب «محاضرات في فلسفة الفن الجميل» ولا في بداية كتاب «محاضرات في فلسفة الدين».

٧١٤ ــ ويمكن أن نشرح استنباط الدين من الفن، على ما هو عليه، كما يلي:

الروح المطلق هو بصفة عامة إدراك المطلق بواسطة العقل البشري (قارن فقرة ٦٣٤). يظهر المطلق في أول صوره، وهي صورة الفن، في موضوعات الحس. لكن الفن كما رأينا يطور تناقضاً كامناً في الفن منذ البداية. لكنه لا يصبح واضحاً جلياً إلاّ في الفن الرومانتيكي. فالمبدأ الذي يرتكز عليه الفن الرومانتيكي هو أنه لّما كان المطلق هو الروح فإنه لايمكن أن يُعرَف إلاّ كروح وبالتالي فلن نجد صورة حسية تكفي للتعبير عنه. لكن الفكرة الشاملة ذاتها للفن، من ناحية أخرى، تتضمن إدراك المطلق، لا كروح، بل على أنه موضوع حسي أساساً.

ولّما كان الفن على هذا النحو غير كافٍ ومتناقضاً مع نفسه. كان من الضروري أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق. لكن يجب ألاّ تكون هذه

الصورة الجديدة موضوعاً حسيا وإنما لابدّ أن تكون روحاً. وماهية الروح ليس الشعور أو الوجدان، ولا الانفعال أو الوعي الحسي، ولا حتى الفهـم بل العقل. وبعبارة أخرى هي الفكرة الشاملة Notion أو الفكرة Idea. ماهية الروح هي الفكر بما هو فكر أو الكلي. وبالتالي فإن أي إدراك حقيقي للمطلق لابدّ أن يُتعرَّف عليه لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحس، وإنما على أنه فكر خالص، أو عقل أو كلي. ومثل هذه المعرفة للمطلق لاتوجد إلّا في الفلسفة ولكن العقل لايرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق على أنه موضوع من موضوعات الحس (كما هي الحال في الفن) إلى إدراكه على أنه فكر خالص (كما هي الحال في الفلسفة)، وإنما هناك مرحلة وسطى لايُدرك فيها المطلق بطريقة حسية خـالصة، ولا بـطريقة عقليـة خالصة. وهذه المرحلة الوسطى هي الدين.

مضمون الروح المطلق هو المطلق الذي هو الفكر. ويتخذ هذا الفكر المطلق أو الفكرة Idea في الفن صورة موضوع من موضوعات الحس، وهو يتخذ في الفلسفة صورة الفكر حيث نجد المضمون والصورة قد أصبحا واحداً في الفلسفة. فكل منها عبارة عن فكر. وفي الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة أعني الفكر المطلق. لكن الصورة متوسطة؛ فهي في جانب منها حسية وفي جانب آخر عقلية. وهذا ما أطلق عليه هيجل اسم: التمثل Vorstellung التي يمكن أن نترجمها «بالفكـر أو بإرتسام الصـور Picture Thinking» أو الفكر التصـوري أو المجازي.

٧١٥ — وينبغي أن نفرّق بين التمثل Vorstellung وبين التصوير الذهني المحض Bild فقد أتخيل صورة ذهنية لـوجه أمي. ومثـل هذه الصـورة حسية خالصة. فهي تصوير لهذا الموضوع الحسي الجزئي المعين الذي يخلو من عنصر الكلية وعنصر الفكر لأنه فردي تماماً. أمّا «التمثل» فعلى الرغم من أنه تصوري فإنه باستمرار كلي المغزى. إنه فكر خالص وكلي خالص وإنْ غُلّف بخيال حسي. إنه الجسد المجازي لحقيقة. وهكذا فإن الفكرة الشائعة عن خلق العالم هي تمثل Vorstellung، والحقيقة الفلسفية التي تشرحها هي أن الفكرة تضع نفسهـا في التخارج والآخرية وتصبح العالم. وإذا ما فُهمت هذه الفكرة فهمًا سليمًا لتبينا أنها ليست فعلاً في الزمان ولا حادثة زمانية؛ وإنما هي مسار أبدي لا زماني للفكرة Idea. وتظهر في الفلسفة بوصفها الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. ولكن الفكر الشائع يدرك هذه الحقيقة على أنها حادثة وقعت بالفعل. والفكرة هنا هي الله. فالله خلق العالم في يوم مجهول من أيام الماضي وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كلية.

ولكنه يعرضها في صورة حسية. فعملية الخلق «عبارة» عن تصوير مستعار من العمليات التقنية والآلية للإنسان. وهي تمثل أصل العالم على أنه حادث في الزمان، أي في إحدى أشكال التخارج التي يتبدى فيها الحس.

ومن ناحية أخرى تمثل شخصيات الألوهية على أنهم «الأب» و«الابن»، وواضح أن العلاقة بين الأب والابن علاقة حسية خالصة حتى أنه لايمكن أن تؤخذ هنا بمعناها الحرفي الدقيق. فهي علاقة متناهية تقابل تقريباً الحقيقة. والحقيقة التي تعرضها هي تمايز لحظات الفكرة الشاملة داخل جوفها. فالكلي أي «الاب» يستخرج من جوفه الجزئي أو «الابن». وفكرة تجسّد المسيح Incarnation أو اتحاد الناسوت واللاهوت أعني فكرة الله ــ الإنسان هي «تمثل»، وهي تشرح الحقيقة المركزية في الدين كله أعني وحدة الله والإنسان. وهي تعبر عن الحقيقة التي سبق أن رأينا (فقرة ٦٣٤) وهي أن الروح هي المطلق. والفكرة الشائعة عن الله بوصفه شخصاً هي نفسها «تمثل Vorstellung» وهي تعرض الحقيقة القائلة بأن المطلق هو الروح. وأعلى مقولة في المنطق ليست هي كما رأينا مقولة السبب أو الألية ولا حتى مقولة الحياة، لكنها مقولة الشخصية والوعي الذاتي أو كما يسميها هيجل هي الفكرة المطلقة.

٧١٦ ــ لقد كانت نقيصة الفن هي أنه كان يعرض المطلق في بساطة على أنه هذا الموضوع الحسي. ولقد صُحح ذلك على نحو جزئي في الفن الرومانتيكي من حيث أن هذا اللون من الفن يتضمن انسحاباً كاملاً للروح إلى دائرتها الخاصة. لكن الصورة التي اتخذها أعلى فن رومانتيكي، وهو الشعر، هي التصوير الذهني، ورغم أنها كانت داخلية وذاتية فإنها لم تعد موضوعاً حسياً خارجياً ومتحققاً بالفعل. هذه الصورة كانت تنقصها ماهية الروح وهي: الكلية. فهذه الصورة الذهنية لاتزال مفردة Single وعلى ذلك فالتمثل، كالتصوير الذهني، داخلي خالص. لكنه فضلاً عن ذلك يخطو خطوة أبعد تجاه كلية الفكر. ويمثل الدين من هذه الزاوية تقدماً أبعد من الفن ويحلّ، على نحو تقريبي على الأقل، التناقض الكامن في الفن.

٧١٧ ــ الفكر المجازي من ذلك النوع الموجود في الديانات المختلفة في العالم هو أعلى لون من الفكر تستطيع جماهير الناس الغفيرة أن تمارسه لأنها لا تستطيع أن تصل إلى الفكر المجرد الخالص. ومن ثمّ فالحقيقة لابدّ أن تظهر أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين بدلاً من أن تظهر في صورة الفلسفة الخالصة.

ومن ثمّ فالسؤال عن حقيقة أي دين يجيب عنها ما إذا كان مضمونه الفكري الداخلي صحيح أم لا وذلك بعد أن تنزع عنه صورته الحسية المجازية. وبهذا المعنى نجد هيجل يقول عن المسيحية إنها الديانة الوحيدة الصحيحة صحة مطلقة لا بسبب أن تعبيراتها المجازية مثل: الأب، والابن والخلق، وملكوت السماء، والسقوط.. إلخ يمكن أن تؤخذ بمعناها الحرفي، لكن لأن معناها الداخلي ومضمونها الفكري يتحد مع مبادىء الفلسفة الحقة وهي فلسفة هيجل نفسه.

٧١٨ ـ والتعريف العام للدين أو فكرته الشاملة هي أن الدين عبارة عن تجلٍ للمطلق في إطار الفكر التصوري. وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابلُ على التوالي لحظات الفكر الثلاث وهي:

(أ) لحظة الكلية. وهذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

(ب) لحظة الجزئية. والعقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية. والفكر في هذه الحالة هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر بوصفهما ضدين. ومن ثمّ فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

(جـ) لحظة الفردية. وتؤدّي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة، وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي وعلاج الإنقسام الذي حدث. وهذا يعني في دائرة الدين أن العقل البشري يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه. ويتمثل هذا الجهد في العبادة.

وهكذا فإن العبء والأساس الملقى على عاتق كل دين هو وحدة الله والانسان. وهذا العبء يفترض سلفاً لوناً من الانفصال عن الله الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية. وتعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الاتحاد مع الله في هوية واحدة.

وسوف نرى أن هذا المضمون للدين، وهو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة ما سبق أن رأينا أنه مضمون الروح المطلق بما هو كذلك. فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقة كلها وأنه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئاً آخر غير وحدة الله والإنسان.

٧١٩ ـ ويقدّم هيجل هنا احتجاجاً قوياً ضد التوحيد بين فلسفته وبين مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية Pantheism. فهذا المذهب الأخير يقرر أن أي موضوع فردي كهذا الحجر أو هذه الشجرة، أو هذا الحيوان، أو هذا الإنسان هو الله. وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالفعل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها وجزئيتها، تتحد مع الله. لكن الموقف الهيجلي يعارض هذا الرأي على طول الخط. فهذا العقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذْ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه. وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء وحذف جزئيته، فأنا بوصفي ذاتاً جزئية وبكل ما لديّ من دوافع أنانية، وأهواء ونزوات حمقاء لايمكن أن أكون العقل الكلي ولكني عقل جزئي فحسب، ومع ذلك فالعقل الكلي موجود بداخلي وهو جوهري ومركزي الأساسي. ولقد سبق أن رأينا في دائرة الأخلاقية والدولة كيف أن العقل الفردي يسعى لإشباع غاياته الشخصية وهو في تلك الأثناء يحقق غايات كلية وبذلك يطوّر الكلي الكامن فيه، وليس العقل الكلي شيئاً آخر سوى عقل الله الذي يُعتبر عندي بمثابة الجوهر والمركز الداخلي بمقدار ما أتخلى عن جزئيتي وأرتفع إلى مستوى الكلي. وينبغي ألاّ نقول إن المذهب الذي يرى أن الله يملأ قلوب البشر الصالحين إمّا أن يكون كفراً وتجديفاً أو أن يكون مذهباً يؤمن بوحدة الوجود: وذلك هو موقف هيجل.

القسم الثاني

الديانة المحددة

٧٢٠ ـ عالجنا في القسم الأخير الفكرة الذاتية عن الدين. لكن الدين لايمكن أن يظلّ على هذا النحو: مجرد فكرة محض، بل لابدّ أن يخرج إلى الموضوعية، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجوداً بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. والديانة الوحيدة التي تتفق تماماً مع فكرة الدين، على نحو ما لخصناها في القسم السابق، هي الديانة المسيحية، إذْ في هذه الديانة يتحقق الاتفاق بين الله والانسان تحققاً كاملا. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كلٍ واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة إنفصال في ديانات أخرى في العالم. وتظهر اللحظات المنعزلة في الديانات المختلفة التي هي مراحل أساسية في فكرة الدين. ولاتظهر هذه المراحل اتفاقاً، وإنما تطور الفكرة

نفسها من خلالها تطوراً جدلياً حتى تصل في النهاية إلى التحقيق الكامل في المسيحية. وبالتالي فهذه الديانات الأخرى هي جوانب منعزلة من الحقيقة تتجمع في كل عيني واحد في الديانة المسيحية. وهذه جوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات مجردة وحيدة الجانب. وأيّاً ما كانت الحقيقة التي تتضمنها هذه الجوانب، فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها.

٧٢١ ــ تطور الديانات المختلفة، هو بالطبع، تطور منطقي لازماني. ومع ذلك، كما وجدنا من قبل في حالة الفن، فهناك أيضاً عنصر للتطور الزمني يمكن أن نعثر عليه هنا؛ فأدنى مرحلة في الدين هي بصفة عامة أقدم المراحل أيضاً.

٧٢٢ ــ ما دام الدين بصفة عامة هو مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة. وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجلٍ ضروري حقيقي وصحيح للمطلق، ولقد سبق أن رأينا أن الدولة في المراحل القديمة المبكرة (فقرة ٥٢٥)، ليست مجرد إختراع بشري يُقصد من ورائه صالح الناس ومنفعتهم، ولكنها مرحلة ضرورية، منطقياً، للتحقق الذاتي للمطلق تكمن جذوره في الطبيعة الأساسية للأشياء. وما قلناه هناك عن الدولة ينطبق هنا بقوة مماثلة لا على الدين بصفة عامة، وإنما على المراحل المختلفة للدين أيضاً، أي على جميع الديانات في العالم، فهي جميعاً من إنتاج عقل واحد وروح واحدة، وتؤلف أعمالها مايُسمى: «بالتدبير الالهي للعالم». إنها الفكرة الشاملة ذاتها، نفس الفكرة الشاملة هي التي تظهر في هذه الديانات بالغاً ما بلغ بعدها وانفصالها بعضها عن بعض في المكان والزمان.

٧٢٣ ــ المراحل الثلاث الكبرى للدين هي:

(١) الديانة الطبيعية. (٢) ديانة الفردية الروحية.
(٣) الديانة المطلقة أو المسيحية.

٧٢٤ ــ ومما يدعو إلى الدهشة الغريبة أن نرى هيجل يحذف الدين الاسلامي: صحيح أنه أشار إليه إشارات كثيرة متناثرة إلاّ أنه لم يخصص له مكاناً معيناً في تخطيطه للديانات.

التقسيم الفرعي الأول: الديانة الطبيعية

٧٢٥ ــ يُستخدم تعبير «الديانة الطبيعية» عادة للدلالة على ذلك الدين

الذي يُقال إن العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحي. وليس لاستخدام هيجل لهذه العبارة أية علاقة بهذا المعنى على الإطلاق. وإنما هو يضع تحت عنوان الديانة الطبيعية جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يُعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. وما أن يُدرَك المطلق على أنه الروح حتى نجاوز دائرة الديانة الطبيعية أو دين الطبيعة. لكن حيثما يُدرك الله أو المطلق على أنه شيء أقل من الروح: كالجوهر مثلاً، أو القوة، فإن المبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة لايعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة. ولذلك فإننا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري أيضاً على أنه لايزال داخل سيطرة الطبيعة. وتلك هي الديانات الطبيعية، ويوجد الدين الطبيعي أول ما يوجد على صورة:

(أ) الديانة المباشرة أو السحر: Immediate Religion, or Magic

٧٢٦ ــ الفكرة المتطورة للدين تفترض سلفاً بالضرورة أن الفصل بين العقل الكلي، وهو الله، وبين العقل الجزئي وهو الانسان قائم بالفعل ويشعر به الوعي. وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوّة الانفصال هذه، أو التوفيق والمصالحة بين الله والانسان. وحيثما لايوجد هذا الانفصال على نحو واضح، فإن الدين بمعنى الكلمة لايمكن أن يوجد إلاّ في صورة فجّة هي السحر التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أعني الوحدة التي تظهر تمايز أو توسط الجانبين، ولأنه يقوم على هذه الوحدة المباشرة فهو يُسمى بالدين المباشر(١). والتفرقة بين الله والانسان هي نفسها التفرقة بين الكلي والجزئي، ومن ثمّ فحينما لاتوجد تفرقة أو انفصال كالذي سبق ذكره فإن الكلي لايوجد أيضاً، وإنما كل شيء يكون جزئياً. فليس ثمة شيء سوى هذه الشجرة، وهذا النهر، وهذا الحيوان، وهذا الانسان. ومن هنا فإن الانسان لايستطيع أن يميز نفسه عن الطبيعة، فهو ليس سوى ذرة كغيره من الذرات الأخرى وسط عماء من الأشياء الجزئية. ومع ذلك فما دام سمو الروح لابدّ ــ لأنها القوة الدافعة للتطور الروحي كله والتي تكمن خلف الأشياء ــ أن تشق طريقها نحو الوعي ولو على نحو معتم بعض الشيء، فإنها تظهر هنا في صورة الفكرة التي تقول أنا، هذا الأنا الجزئي، أعلى وأسمى من الحجارة، ومن الصخور، ومن السحاب، ومن ثمّ فلي عليها الغلبة

---

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

والسيطرة. وبممارسة إرادتي وحدها أستطيع أن آمر السحب، والعواصف، والمياه فتطيع. وهذا هو: السحر.

وما تجدر ملاحظته في هذه المرحلة هو ما يلي:

ما دامت لاتوجد حتى الآن تفرقة بين العقل الكلي والعقل الجزئي، فإنه ينتج من ذلك ألّا يكون لي أنا بوصفي موجوداً كلياً عاقلاً الغلبة والسيطرة على موضوعات الطبيعة. كلا، ولست أنا بوصفي موجوداً كلياً أخلاقياً، ولكني أنا، بكل ما لهذه الأنا من خصائص جزئية مباشرة، الذي أستطيع أن أمارس هذه السيطرة. ومن ثمّ فالقوة والسيطرة التي تُبذل، لاتُبذل من أجل أية غاية كلية، بل من أجل عواطفي الجزئية، وانفعالاتي، ورغباتي، وحاجاتي أو نزواتي. فقوة عاطفتي ذاتها، وإرادتي الأنانية الخالصة، يمكن أن تسيطر على الطبيعة من أجل أغراضي الخاصة. وهكذا، فعلى الرغم من أنه من الصواب أن نقول بمعنى ما إن سيطرة الروح وسيادتها على الطبيعة موجودة حتى في هذه المرحلة، فإن هذه الروح التي تسيطر على هذه الأشياء لاتُدرك مع ذلك على أنها روح، أعني على أنها كلية وعاقلة، وإنما تُدرك فقط على أنها مجموعة من الدوافع والأهواء الجزئية. ولما كانت هذه الدوافع والأهواء مباشرة وجزئية فإنها ليست كلية، وبالتالي فهي تنتمي إلى الطبيعة، لا إلى الجانب الروحي في الإنسان. أو قلْ إنها تنتمي إلى الإنسان لا على أنه روح، وإنما على أنه جزء من الطبيعة. ومن هنا فإن الروح لاتُدرك في البداية على أنها تعلو على الطبيعة بل على أنها جزء منها.

(ب) انقسام الوعي داخل ذاته: ديانة الجوهرية

٧٢٧ ـ حين تتم التفرقة بين الكلي والجزئي يكون لدينا أول امكان للديانة الحقيقية الأصيلة. فالانسان يشعر أنه هو هذا الوعي التجريبي الجزئي فحسب، أمّا الكلي فهو يضعه في مواجهته على أنه ضده، وبذلك يصبح هذا الكلي موضوعياً بالنسبة له. وهذا هو الانفصال والإنقسام الذي يفترضه مقدماً كل دين. لكن هذا الكلي الذي يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية هو أولاً الكلي المجرد الخالص. أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية، ومن كل مضمون، وبعبارة أخرى هذا الكلي هو الموجود الخالص، لكن .يُضاف إلى ذلك الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأن الوعي التجريبي الجزئي مضافاً إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي هي كلها عدم أمام هذا الكلي. وهكذا نجد أن هذه الكلي هو الوجود المطلق وكل وجود آخر يعتمد عليه، وينشأ

عنه، ثم يختفي فيه. مثل هذا الوجود الجوهري الذي يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهي بوصفها تحولات غير جوهرية وعابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه، هذا الوجود: هو الجوهر (فقرة ٣٠٠). وهذه التحولات هي أعراضه. ومن ثمّ فالسمات الجوهرية للدين في هذه المرحلة هي أن الله يُتصوَر على أنه جوهر. ومثل هذا الدين يعبر عن مذهب وحدة الوجود(١)، أو مذهب الألوهية الشاملة Pantheism. وهناك ثلاث مراحل لديانة الجوهر هي: الديانة الصينية، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية.

٧٢٨ ــ وهناك بعض الخصائص الأساسية في تلك الديانات تنبع من تحديدها لله بأنه جوهر. أولاً: ما دام نشاط الجوهر القوة (٣٠٣)، فإن الله هو القوة المطلقة. لكن قوة الجوهر لم تتحدد حتى الآن بغايات معينة. وتنتمي الفكرة الغائية عن الغايات إلى دائرة الفكرة الشاملة في حين أن فكرة الجوهر تظهر في دائرة الماهية. ومن هنا فإن الله في هذه الديانات ليس هو الإله الحكيم، وإنما هوقوة عمياء. والتصور الروحي لله بوصفه حكمة توجه الأنشطة نحو الخير غير موجود هنا تماماً. ثانياً: ما دام العقل المتناهي هنا، بوصفه عَرَضاً للجوهر، قد ابتلعه الجوهر تماماً، فإنه بالتالي عدم وليس له حقيقة، وليس له كذلك حق في الوجود المستقل كضد للجوهر، وهو لهذا السبب ليس حراً، فالروح البشري هنا لاتزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة. ثالثاً: لهذا السبب نفسه فإن هذه الديانات ترتبط تماماً بالحكم الاستبدادي في مجال السياسة، فالمؤسسات السياسية لشعب من الشعوب تقابل باستمرار تصوراته الدينية فعن طريق التصور الروحي السامي لله وحده يمكن أن تكون هناك قوانين خيرة وحكومة، ولا توجد الحكومات الحرة إلاّ عند تلك الشعوب التي تؤمن بدين الحرية، والشعوب الحرة في أعماق وعيها، هي التي تعرف الله على أنه روح حر. والمراتب المتميزة لديانة الجوهر هي على النحو التالي:

---

(١) يستخدم هيجل كلمة وحدة الوجود Pantheism بمعنيين متميزين: ١ ــ فهو يستخدمها بمعنى النظرية القائلة بأن جميع الموضوعات الجزئية، كما هي في مباشرتها وجزئيتها الفجة، هي الله. وهذا هو المعنى الذي استُخدِم في القسم الأول من هذا الفصل فقرة (٧١٩). ٢ ــ أمّا وحدة الوجود بالمعنى الثاني فهي تغطي النظرية التي تقول إن الله هو الجوهر الذي يبتلع في جوفه كل الجزئيات المتناهية. وتلك هي وحدة الوجود عند اسبينوزا. وهي وحدة الوجود أيضاً في الديانات الشرقية التي يدرسها هنا. وتتميز نظرية هيجل بالطبع عن وحدة الوجود الأخيرة بالقول بأن الله أو المطلق ليس جوهراً فحسب وإنما هو روح.

٧٢٩ ــ (أ) الديانة الصينية Chinese Religion.

والله هنا هو أساساً الكلي غير المتميز تماماً، أو هو الوجود الفارغ الذي لامضمون له. أمّا المقابل المادي لهـذا الوجـود الخالص فهو: الأعالي، والسـماء، والفراغ. ومن هنا تُدرك السماء بوصفها القوة المطلقة ويُطلق عليهـا اسم «تين T'ien». ولكن كما وجدنا في ديانة السحر فإننا نجد هنا أيضاً أن فكرة سيادة الروح وتفوقها لابدّ أن تشق طريقها، وإنْ كان على نحو فج وساذج، إلى داخل الوعي البشري. لكن الروح التي يتصورها الناس هنا كشيء سامٍ ومتفوق لاتزال هي الـوعي التجـريبي الجـزئي لا الـروح الكـلي إنها هـذه الـروح الجـزئي: أي الإمبراطورية، فالإمبراطور هو الذي يمثل السماء أو هو السماء. ويعتمد الدين على إطاعة أوامر الإمبراطور فالإمبراطور مقـدس، وله القـوة المطلقـة على الأرض، ولايخضع البشر وحدهم لسيطرته، وإنما تخضع له أيضاً عناصر الطبيعة وأرواح الموتى.

٧٣٠ ــ (ب) الهندوسية Hinduism.

تتطور فكرة الجوهر بوضوح أكثر في الديانة الهندوسية، فما دام الجوهر مجرداً تماماً فإنه، لهذا السبب، غير محدد أو متعين، وبغير تمييز بداخله على الإطلاق. ومن ثمّ فلا يوجد سوى جوهر واحد، ذلك لأن تعدد الجواهر سوف يعني وجود تمييز. ولهذا السبب نفسه فإن هذا الجوهر الواحد لاشكل له، لأن ما لا تحديد له لاشكل له أيضاً.

وعلى ذلك فالله هو، الآن، واحد لا شكل له أو «براهما»، لأن براهما هو الوحدة المجردة، وتقف كل ألوان الوجود الأخرى في مواجهة هذا الواحد بوصفها غير حقيقية أو مجرد أعراض فحسب. وليس للعدم الحق في الوجود المستقل القائم بذاته لكنه يظهر من الواحد ثم يعود فيختفي فيه وهذا هو التصور المتطور تطوراً كاملا للجوهر والعَرَض (فقرة ٣٠٠). وعلى الرغم من أن الواحد كثيراً ما تعبر عنه مصطلحات تتضمن الشخصية، فإنه مع ذلك ليس روحاً بعد، أو ليست الروح هي المضمون الحقيقي بل الجوهر فحسب، ولاتعني هذه الأقوال سوى تشخيص سطحي، فالواحد بالضرورة محايد.

٧٣١ ــ ويخرج من هذا الجوهر الواحد، كما تخرج أعراضه، جميع ألوان الوجـود، وجميع العوالم، وكافة البشر وجميع الآلهة. لكن ما دام الواحد ليس عينياً في ذاته، لكنه فارغ ومجرد تماماً، فإن جميع الأشياء الجزئية، بما في ذلك

الآلهة، تقع خارجه، فهو لايخرجها إخراجاً حقيقياً أصيلا من داخل نفسه ثم يستعيد وحدته بأن يجمعها مرة أخرى داخل ذاته، إنه لايخرجها من داخله وبالتالي فهي ببساطة: موجودة، أعني على الرغم من أنه من المقرر أنها خرجت من الواحد وأنها بالتالي موجودات تعتمد عليه، فان الواحد مع ذلك لّما كان مجرداً، ولم يخرجها من داخله، فإنها لهذا السبب في الواقع موجودات مستقلة. ومن هنا فما دامت الوحدة أو الواحد، لايحتفظ هنا بالتعدد في داخله، لكنه بالأحرى يقف في جانب واحد ويستبعد تماماً التعدد ويطرده إلى الجانب الآخر، وبالتالي فإن هذا التعدد للموجودات المستقلة هو تعدد شديد العنف بغير وحدة، أو هو خليط من أشكال لارابط بينها. لأن عنصر الربط، والوحدة، والواحد، قد هجر هذه الموجودات المستقلة. ومن هنا فليس لها منظّم وموحّد ولا مسيطر لكنها تعدد أو كثرة بغير نظام، وبلا رابطة، ولا مبرر. وإنما هي متروكة لنزوات الخيال. وذلك يفسّر لنا العالم الخيالي المضطرب الذي صوّره لنا الخيال الهندي. كما يفسّر لنا أيضاً كيف أن الهندوسية على الرغم من أنها مذهب توحيدي(*)، فإنها في الوقت نفسه مذهب تعددي بأوسع معاني الكلمة وأكثرها جنوحاً. ذلك لأن الواحد ما دام يخلو من كل مضمون، ولأنه مجرد، ولأنه لايحوي في جوفه جزئياته، فإنه يتركها تقع خارجه، أو يتركها تفلت في اضطراب لامسيطر عليه، ولأنه لايحتفظ بها تحت قبضته فإنها بالتالي تقع خارجاً عنه، وتستقل عنه، وتعربد وتتخبط في هذا الاستقلال.

٧٣٢ ــ إن النظرة الفلسفية السطحية هي وحدها التي ترى في التثليث الهندي Trimurti(**). التصور السابق الحقيقي للتثليث المسيحي. ولاشك أنه من الصواب أن نقول إن الفكرة الشاملة Notion أو العقل الجوهري الذي يعمل في العالم، يمكن أن نتلمسه في شيء من الغموض في هذه النظرية الهندية للآلهة الثلاثة. لكن الفكرة، في هذا الثالوث الهندي غير متطورة على الإطلاق. وإذا كان علينا أن نوحّد بين التثليث المسيحي وبين الثالوث الهندوسي الذي هو التحقق الفعلي الكامل للفكرة الشاملة في دائرة الدين، فإنه ينبغي أن يكون الإله الثالث ــ

(*) مذهب التوحيد Monetheism هو الذي يقول بوجود إله واحد، أمّا مذهب التعدد أو الشرك Polytheism فهو القائل بوجود أكثر من إله. والديانة الهندوسية تجمع بين المذهبين معاً (المترجم

(**) Trimurti كلمة سنسكريتية تعني الثالوث الهندوسي المقدس الذي يتألف من براهما الخالق، وفيشنو الحافظ، وشيفا المخرّب. (المترجم).

وهو سيفا Siva ـ وحدة الالهين الآخرين. والآلهة الثلاثة التي تقابل لحظات الفكرة الشاملة الثلاث ينبغي أن تكون على النحو التالي: براهما يقابل اللحظة الكلية، فيشنو Vishnu اللحظة الجزئية، وسيفا اللحظة الفردية. وينبغي أن يكون سيفا Siva بوصفه الفردي، وحدة الجزئي والكلي، ولابدّ أن يكون ممثلاً لعودة الجزئي إلى الكلي ولإصلاح الانقسام الذي أحدثه الكلي داخل ذاته. لكن سيفا Siva ليس شيئاً من هذا القبيل فهو يمثل مقولة الصيرورة أو التغير المحض، ويمثل أيضاً المقولتين الفرعيتين للصيرورة وهما: النشأة والموت (فقرة ١٧٩). ومن ثمّ يكون لسيفا جانب مزدوج الوجود في وقت واحد: الخلق والدمار. لكن اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، رغم أنها يقيناً تغير، فإنها ليست التغير المحض ـ ليست التقدم اللامتناهي، التغير الذي لامعنى له لشيء محايد إلى شيء آخر. لكنها، بالأحرى، التغير الذي يعني العودة من الجزئي إلى الكلي. وفضلاً عن ذلك فإن الجوانب الثلاثة للثالوث الهندسي Trimurti لاتدخل في نطاق الجوهر على الاطلاق كما ينبغي، فالجوهر لايتضمن في ذاته ثلاثة جوانب. لكنه واحد فحسب. فالآلهة الثلاثة هم أشكال فحسب أو ثلاث صور أو ثلاثة تجليات للجوهر. فهي تقع خارج الجوهر ولاتؤثر في طبيعته الداخلية وهذا نفسه يساوي في قولنا إن الثالوث الهندوسي ليس وحدة عينية كالفكرة الشاملة، فالآلهة الثلاثة ليسوا كائناً عينياً واحداً، لكنهم صور مختلفة تظهر فيها فكرة الألوهية.

٧٣٣ ـ وعنصر العبادة في الديانة الهندوسية يقابل فكرتها عن الله. فالله هنا هو الجوهر غير المتعين، المجرد الذي يخلو من المضمون، الفارغ الخاوي. والعبادة تعني بالضرورة الغاء الفصل بين الله والانسان، أو هي تعني التوفيق بينهما، أو استعادة الوحدة والاتحاد بين الله والانسان. ومن ثمّ فمهمة الانسان في الديانة الهندوسية حتى يتحد مع الله هي أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغاً تماماً مثل الله، ومن هنا فإن الوضع الذي تهدف إلى الوصول إليه هو الحالة التي لايكون فيها انفعال، ولا إرادة، ولا إحتجاج، أي حالة الذهن المجرد الخالص الذي يُلغى فيه كل مضمون إيجابي للوعي. فالله هنا تجريد خالص، وحين يصبح الانسان على نفس درجة التجريد فإنه يتحد مع الله، ويحافظ على «الوحدة مع براهما». وعلى ذلك فإن العبادة تستهدف الغوص الكامل للوعي في الله.

ولابدّ من الاشارة إلى نقطتين بهذا الصدد: أولاً: الله حين يُدرك إدراكاً صحيحاً هو الروح والروح ليست مجردة ولكنها عينية. والطابع الجوهري للعبادة في

أي دين يقابل تصور هذا الدين لله. ومن هنا فإننا نجد أن الخلاص في أديان ثلاثة من الديانات في العالم لايبلغه الانسان عن طريق هذه العملية الذهنية المجردة، وإنما يصل إليه، على العكس، عن طريق العمل العيني للروح أو من خلال كفاحها لتحقيق غايات كلية: في الأخلاق، والدولة، والدين.

ثانياً: وحين ينبذ الرجل الهندوسي هذا العالم الذي نعيش فيه، وعندما ينبذ كل عالم متناهٍ وكل هدف متناهٍ، ويضحي بالغايات الشخصية جميعاً، لكي يبلغ مرحلة الاتحاد مع الواحد، فينبغي ألّا نفترض أننا قد وصلنا بذلك إلى الفكرة المسيحية عن التضحية بالنفس، أو أن هذا الزهد يحمل أي معنى للخطيئة أو أي تكفير عن الذنوب. فمثل هذه الأفكار غريبة تماماً عن هذه الدائرة لأن الله عند الرجل الهندوسي، مرة أخرى، مجرد. فلا تستطيع سوى الفكرة العينية وحدها أن تخرج الأخلاق العينية والقانون من داخل نفسها. إن الواحد يتخلّ عن تعدد العالم، وعنصر الوحدة، والعقل، والنظام ويوجد في هذا العالم. وما دامت الأخلاق هي بالضرورة من انتاج العقل والوحدة فهي مفقودة هنا. وليس من شك في أن للهندوس شرائعهم الأخلاقية، لكن الأخلاق واستقامة السلوك ليست جانباً ضرورياً من جوانب العبادة في هذا المجال.

٧٣٤ ــ (جـ) البوذية Buddism

كانت الديانة الهندوسية في عصر هيجل تلقى إهتماماً عميقاً في أوروبا، كما كانت تُدرس على نطاق واسع، فضلاً عن ترجمة الكثير من كتبها المقدسة[١]. في حين أننا لانجد لدى الأوروبيين سوى إلمام ضئيل بالديانة البوذية. وبالتالي فعلى حين أننا نجد معرفة هيجل بالديانة الهندوسية بصفة عامة معرفة جيدة ومدهشة وهي على حل كافية لغرضه، فإننا نجد إلمامه بالديانة البوذية إلماماً ناقصاً جداً بشكل ظاهر. فهو، فيما يبدو، يجهل هنايانا البوذية Hiniyana(*)، ولم يلم سوى إلماماً مشوهاً بـ«الماهايانا» البوذية Mahayana(**)، ولهذا فإن الجزء الذي كتبه عن الديانة البوذية ليس مرضياً تماماً. أمّا النقاط الرئيسية فيه فهي على النحو التالي:

---

(١) وهي حقيقة تفسّر لنا تسلط أنماط التفكير الشرقي على ذهن شوبنهور.

(*) شعبة من المذهب البوذي، كان اتباعها يقدسون بوذا بوصفه معلمًا عظيًما لا إلهاً، والكلمة سنسكريتية ومعناها «البلاغ الأصغر» (المترجم).

(**) شعبة من المذهب البوذي. كان أتباعها من اللاهوتيين الموهبين قد أعلنوا ألوهية بوذا وأحاطوه بالملكة والقديسين. والكلمة سنسكريتية ومعناها «البلاغ» (المترجم).

الديانة البوذية هي آخر مرحلة في ديانة الجوهر. ولكن هذا الجوهر يُعتَرَف به الآن على نحو ما هو عليه أعني بأنه: خواء، وفراغ، وعدم، ولا وجود. فالله عدم، ولا وجود، وكما رأينا فيما سبق (فقرة ٧٢٧) فإن المطلق في هذه الديانات هو الوجود الخالص فحسب، وأنه لايرتفع من مقولة الوجود إلى مقولة الجوهر بفضل اشتماله على القوة التي هي سمة الجوهر. ولهذا فإن وضع الديانة البوذية يمكن أن يمثله القول بأنها وصلت إلى المرحلة التي يتحد فيها الوجود الخالص مع العدم. والمطلق هو العدم، أو هذا الفراغ. وكل شيء من العدم ثم يعود من جديد إلى العدم.

العبادة هنا، بالتالي تستهدف بلوغ العدم أو الانعدام عن طريق قهر كل الرغبات والابتعاد عن كل ما هو جزئي، وعن كل نشاط في الحياة. وتلك هي النرفانا Nirvana(*)، والتي يضع الوصول إليها حداً لعملية الميلاد من جديد.

ويتجسد الجوهر في الديانة البوذية، كما كانت الحال في الديانة الصينية، في الوعي التجريبي الجزئي وهو بوذا Budda أو الدالاي لاما Dalailama(**) الذي يعبده الهندوس على أنه القوة المطلقة.[1].

٧٣٥ ـ التطور الذي حدث من النقطة التي وصلنا إليها فيما سبق حتى نصل إلى القمة المطلقة في الديانة المسيحية، والذي ينبغي علينا أن نسجله يعتمد أساساً على الزيادة المستمرة للجانب الروحي في فكرة الله. فلقد وصلنا إلى النقطة التي لم نجد فيها الله أكثر من جوهر. أمّا ديانات الفردية الروحية التي سنعالجها في القسم التالي فالله فيها سوف يصبح روحاً على نحو لايرقى إليه الشك، لكنها روح لم تتطور تطوراً كاملاً، ولم تصبح روحاً عينية تماماً. فالله لايصبح روحاً عينية كاملة إلاّ في الديانة المسيحية، وعلينا في هذه المرحلة الحالية أن ندرس بعض الديانات التي تشكل مرحلة انتقال من ديانة الجوهر إلى ديانة الروح. والعنصر المشترك بين هذه الديانات هو أنه رغم أنه الله ليس روحاً حقيقية حتى الآن فقد بدأت تظهر ملامح متزايدة لفكرة الروحانية وهي تظهر هنا بطريقة متقطعة على أنها لحظات

(*) كلمة سنسكريتية تعني في الديانة البوذية الوصول إلى قمة النشوة والسعادة عن طريق قتل الشهوات وتجاوز الآلام والعذاب. لكنها سعادة سلبية (المترجم).

(**) الزعيم الروحي في الديانة البوذية والكلمة تعني حرفياً أمين الله (المترجم).

(١) في قضايا هنايانا البوذية، التي هي العقيدة الأصلية الخالصة لمؤسس الديانة نجد أن بوذا لايُعبد ولا الدالاي، ولا أي لاما

منعزلة للروح. ولكي نفهم هذه اللحظات كما تظهر أمامنا فيستحسن أن نذكّر أنفسنا في هذه الحالة بالفرق الجوهري بين الجوهر والروح. فالروح كلي، لكن الجوهر كلي أيضاً، فما الفرق بينهما؟ الفرق هو أن الجوهر كلي فارغ ومجرد ولايعمل على أن يخرج من ذاته شيء، فهو يخلو من كل تعيين وتحديد. وبالتالي فكل تعيين أو تحديد جزئية تقع خارجه. أمّا الروح فهي على العكس عبارة عن كلي عيني، بمعنى أنها ليست غير محددة أو متعينة، لكنها الكلي المتعين، وفضلاً عن ذلك هي الكلي الذي يعين نفسه، أو هي الكلي الذي يخرج من داخل ذاته الجزئي (وهو عنصر التعين) ثمّ يعود فيضم الجزئي إليه وبذلك يصل إلى الفردية. والجزئية التي تخرجها الروح من ذاتها هي ضدها أو هي الآخر، أمّا الفردية، أو استرداد الوحدة، فهي تعتمد على أن الروح تمتص الآخر في جوفها ثم تجد أن هذا الآخر ليس آخر وإنما هو ذاتها فحسب. والعناصر المتفرقة لهذه الفكرة تبدأ الآن في الظهور في الديانات الآتية:

٧٣٦ ـ (أ) الزرادشتية Zaroastrianısm

لم يعد الله هنا غير محدد تماماً، بل أصبح له تحديد: فالله هو الخير. لقد كان «براهما» بوصفه فراغاً كاملا ولاتعين تام لاهو بالخير ولا بالشر، فقد كان بغير شكل: ومالا شكل له ولا سمة لايمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكّل جانباً جوهرياً في الديانة الهندوسية. لكن الله الآن هو الخير Good. ومع ذلك فإننا مازلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح. وما دامت القوة لحظة من لحظات الجوهر فإن هذا الخير هو القوة. والخير كقوة مطلقة هو «أهورامزدا Ormazd». والقول بأن هذا الإله ليس متعيناً تماماً وإنما هو متعين بأن الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح.

وهذا الخير على أية حال لايزال مجرداً تماماً وأحادي الجانب. ولهذا السبب نجد أن الجانب الأحادي المضاد، أو التجريد المضاد يواجهه ويقف أمامه وذلك هو: الشر أو أهرمان Ahriman. فالشر هو الآخر «لأهورامزدا» لكن القول بأن الخير تجريد يعني أنه لم يخرج آخره من داخل جوفه. ومن ثمّ فالآخر، أعني الشر، لأنه لم يخرج من «أهورامزدا» فإنه هو نفسه وجود مطلق قائم بذاته ومستقل عن «أهورامزدا» أو هو ضد مطلق. وهكذا نصل إلى الثنائية. وبين هذين الضدين وهما الخير والشر، يوجد صراع دائم أبدي. وهنا نجد الملامح الثانية للروح. فالكلي أو الله له، الآن، آخر. ولهذا هناك انقسام.

وهذا الصراع داخل الروح ذاتها لايزال غير موجود. فالخير هنا يشن حرباً ضارية مع مبدأ خارجي عنه تماماً.

٧٣٧ ـ على الرغم من أن «أهورامزدا» و«أهرامان» بمعنى ما، موجودان شخصياً فإنه ينبغي ألّا نفترض أنهما فردان روحيان حقا. إذْ أن ما نجده هنا ليس سوى تشخيص سطحي لمبدأي الخير والشر المجردين. وهذان المبدآن ليسا أشخاصاً ذات سمات محددة كما هي الحال عند آلة الإغريق. فهي ليست من لحم ودم حقيقيين، إنْ جاز للمرء أن يستخدم مثل هذا التعبير وهو يتحدث عن الألهة. وإنما هي لاتزال داخل الديانة الطبيعية وذلك يظهر من تأكيدها المستمر العنيف على التوحيد بين «أهورامزدا» وبين النور من ناحية، وبين «أهرمان» والظلام من ناحية أخرى. فهذه ليست مجرد رموز محض لأن النور ليس رمزاً لخير أكثر مما يكون الخير رمزاً للنور. فالنور هو الخير. والإثنان في هوية واحدة، أو هما شيء واحد.

٧٣٨ ـ (ب) ـ الديانة السورية Syrian Religion

لقد تطور الـدين، في الديانة الزرادشتية إلى حد أن جعل الكلي له آخر يدخل معه في صراع، وذلك يمثل انقسام الكلي والجزئي، ولكن هذا الآخر كان في الديانة الزرادشتية مبدأ خارجياً. ومن ثمّ كان الصراع يقع خارج الكلي. أمّا التقدم الذي سجلته الديانة السورية فهو يعتمد على إصلاح هذا العيب، فالمبدأ الجوهري للديانة السورية هو أن الله آخر داخل نفسه، وأنه ينقسم داخل ذاته، وبالتالي فالصراع داخلي وهو ينشأ من داخل جوهر الله نفسه. وهذا هو، كما سبق أن رأينا، العنصر الجوهري لفكرة الروح.

وعلى أية حال فإن فكرة الإنقسام الداخلي تظهر هنا بطريقة رمزية، فالديانة السورية تدور حول محور يتألف من أسطورتين هما: أسطورة العنقاء Phoenix(*)، وأسطورة الإله أدونيس Adonis(**)، والعنقاء طائر يحرق نفسه لكنه يسترد شبابه

(*) العنقاء: طائر خرافي في أساطير المصريين القدماء، ومنهم أنتقل إلى الديانة السورية. يُقال أنه لّما بلغ ٥٠٠ سنة من عمره أحرق نفسه، وبرزت من رماده عنقاء أخرى، وهو رمز البعث والخلود. كان موضوعاً محبباً عند الوثنيين والمسيحيين قديماً، ولقد عرفه العرب وعدّوه في شعرهم أحد المستحيلات الثلاثة وهي: العنقاء، والغول، والخلّ الوفي (المترجم).

(**) أسطورة أدونيس كانت في الأعم الأغلب أسطورة يونانية تروي أن أدونيس هذا كان شاباً جميلا أحبته «أفروديت» الهة الجمال، لكنه مات أثناء الصيد بضربة قوية من أنياب وعل=

باستمرار من رماده المحترق، والإله أدونيس يموت لكنه يعود من جديد إلى الظهور في اليوم الثالث. ويستمر الإحتفال بعيد الإله أدونيس ثلاثة أيام كلها نواح وصراخ لموت الإله، يتبعها إحتفالات مرحة بهيجة ابتهاجاً بقيامته وعودته في اليوم الثالث، ونحن نجد هنا لأول مرة التصور العميق لموت الإله، كما نجد أن الموت حادثة طبيعية. فهو عبارة عن سلب الروح بمقدار ما تكون الروح جزءاً من الطبيعة. ومن هنا فإن هذه الأساطير تشير إلى أن عنصر السلب ليس خارجياً عن الإله، أعني أنه ليس مجرد ضد خارجي، ولكنه موجود ونافذ إلى جوهر الإله نفسه. والسلب هو الآخر، فالإله له آخر في داخل جوفه، وهو يسلب نفسه، ومن ثمّ فالصراع والإنقسام يتم داخل الإله، وذلك هو التقدم الذي يتم هنا. لقد كان للإله الزرادشتي آخر خارجاً عنه، أمّا الآخر هنا، أو الضد أو السلب، فهو يقع داخل الكلي ذاته.

٧٣٩ – (جـ) الديانة المصرية Egyptian Religion

إحتفظت الديانة المصرية بخصائص الديانة السورية لكنها طوّرتها. ومهمة الفلسفة هنا هي أن تصفي ركام الأساطير المضطرب وتستخرج منه العناصر الجوهرية التي تمثل بوضوح المحور المركزي للفكر الكامن داخل الدين. والإله الرئيسي في الديانة المصرية هو «أوزريس Osiris»، وهو، مثل أدونيس، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه أعني أنه هو نفسه يموت. صحيح أن السلب أو الآخر يبدو لأول وهلة وجوداً خارجياً عن «أوزريس» على نحو ما كان «أهرمان» بالنسبة «لأهورامزدا» وهذا الآخر هو في حالة «أوزريس»: «تيفون Typhon»(*). وهو مبدأ الشر. لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الإله لأن أوزريس يعاني من الموت

= متوحش. ووصلت حبيبته متأخرة فلم تستطع أن تفعل شيئاً سوى أن تحوّل دمه إلى زهور. وكان حزنها عليه عظيمًا حتى أن «بلوتو Plouto» إله العالم الآخر سمح له أن يقضي ستة أشهر على الأرض على أن يعود إلى العالم الآخر ليقضي بقية السنة (ويُقال في روايات أخرى سمح له أن يُبعث ثلاثة أيام ثم يعود إلى العالم الآخر ثلاثة أيام أخرى) . وهكذا أصبحت حياته وموته رمزاً لدورة فصول السنة: فالصيف والربيع يبعث فيها، أمّا الخريف والشتاء فهو يموت فيهما كما تموت النباتات. (المترجم).

(*) من المعروف أن «ست» إله الجفاف الخبيث هو الذي قتل أوزريس إله النيل لأنه يفيض فيزيد من خصوبة الأرض، ولقد انتقم حوريس لمقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض (المترجم).

حين يذبحه تيفون. لكن أوزريس يعود إلى الظهور من جديد ويصبح بعد عودته سيداً وحاكمًا لا للأحياء فسحب بل لأرواح الموتى أيضاً، بهذه الصفة الأخيرة يصبح أوزريس قاضياً ينزل العقاب على الشر وينتصر في النهاية على تيفون Typhon.

والنقطة الهامة هنا هي التركيز الذي تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أو القيامة من جديد. فإذا كان الموت هو سلب الروح فإن القيامة هي سلب لهذا السلب، فلقد قضي على الموت، وها هنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة فنحن نجد أولاً: موت الإله، أي نجد الكلي يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية، ثم يقهر الموت في المرحلة الثانية أعني أن الجزئي يُنفى أو يُسلَب ويعود إلى الكلي.

وأخيراً يعالج الإنقسام، أو التناقض، الذي حدث داخل فكرة الألوهية، فالروح هي الكل الذي يشطر نفسه أولاً بأن يلغي نفسه ويستخرج ضده من جوفه ثم ثانياً: يسلب هذا السلب حين يمتص ضده في جوفه فيصل إلى وحدة مع ذاته. وموت الإله هو أولى هذه الخطوات، وعودته هي الخطوة الثانية.

٧٤٠ — تلك هي النقاط الأساسية في الديانة المصرية ويناقش هيجل خصائص أخرى كثيرة ومتنوعة لهذه الديانة بشيء من الإفاضة. ولانستطيع هنا أن نشير إلاّ إلى نقطة واحدة فحسب. فعلى الرغم من أننا قد وصلنا إلى التصور المحدد للروح، عن طريق التحديدات التي ناقشناها الآن توّاً، بحيث نستطيع الإنتقال إلى ديانة الروحية، فإننا لابدّ أن نتذكر أننا لانزال هنا داخل دائرة الديانة الطبيعية، ومن هنا نجد تركيزاً على الجانب الطبيعي الخالص أو الجانب الحسي، ولهذا السبب نجد أن الديانة المصرية تتسم بصفة عامة بالطابع الرمزي، فهي تبذل جهوداً مضنية في العثور على رمز حسي للمضون الروحي. وتعتمد العبادة فيها، بصفة رئيسية، على تلك الأعمال الشائعة من أعمال العمارة التي ترمز إلى أسرارها، ويرتبط بهذه الحقيقة ذاتها حقيقة أخرى هي أن تغليف الروح باطار حسي يتمثل في عبادة الحيوانات المنتشرة عند المصريين القدماء الذين عبدوا السعدان(*)، والقردة، والقطط. ذلك لأن الحيوان هو من ناحية كائن حي، وهو بذلك يشترك مع الروح في إحدى الصفات، لكنه من ناحية أخرى جزء كامل من الطبيعة الحسية، وتظهر عبادة الحيوانات في هذه المرحلة لأنها تمثل مرحلة وسطى بين الطبيعة والروح وتجمع مبادئها معاً.

(*) ape. القردة ذوات الذيول (المترجم).

التقسيم الفرعي الثاني: ديانة الفردية الروحية

٧٤١ ــ رأينا لحظات فكرة الروح تظهر في الديانات الانتقالية الثلاث السابقة بطريقة متقطعة ومبعثرة. وفضلاً عن ذلك فقد تصورتها هذه الديانات بطريقة رمزية حسية وهي بذلك لاتزال غارقة في ربقة الطبيعة. وسوف تعتمد الخطوة التالية في التقدم على تجميع هذه اللحظات المبعثرة في فكرة متعينة واحدة للروح، وفي الإرتفاع بالروح والسمو بها على كل تجسيد حسي، ولهذا فسوف نرى أن الله في الديانات التي سندرسها الآن لم يعد جوهراً بل ذاتاً أو روحاً. فسوف نصل كما يقال بلغة العصر الحاضر إلى مرحلة الإله الشخصي. لقد كانت للآلهة في المراحل السابقة من غير شك: شيفا، أهو رامزدا، وأزوريس، وأدونيس مظهر الأشخاص، لكنها لم تكن في الحقيقة كذلك، وإنما هي تشخيصات سطحية فحسب للمبادىء المجردة. وهكذا نجد أن «أهورامزدا» هو الخير، وأن شيفا هو التغير، الخلق والفناء. فالوجود الأساسي الجوهري لأهورامزدا ليس هو الشخصية لأنه يمثل أساساً فكرة الخير وهو ما يمثله أهورامزدا بالضرورة، أو أن تشخيص هذا المبدأ هو تشخيص شعري مجازي فحسب. وهو إضافة زائدة للخيال. أمّا في الديانات التي تأتي بعد ذلك فسوف تكون ماهية الإله ذاتها هي الشخصية وهكذا نتقدم من الجوهر إلى الروح. فالله الآن هو الروح على وجه التحديد، ومع ذلك فكل ما تعنيه هذه العبارة لن ينكشف هنا. فلن نفهم معنى طبيعة الروح فهمًا كاملاً حتى نصل إلى الديانة المسيحية.

٧٤٢ ــ لأن الجوهر فارغ ومجرد، ولأنه يستبعد كل تناهٍ وجزئية ويطردها من جوفه، فإنه لذلك منفصل عن العالم ولايدخل إليه. ومن ثمّ يقف الجوهر اللامتناهي في جانب ويقف العالم المتناهي في الجانب الآخر، وتفصل بينهما هوّة سحيقة. لكن لما كانت الروح هي بالضرورة الكلي العيني الذي يخرج الجزئية، فإن الهة هذه المرحلة التي سندرسها الآن تدخل في قلب العالم وتلعب دوراً في مساره. فلقد وصلنا الآن إلى آلهة يُنظر إليها على أنها مؤسسة للدول وراعية للأخلاق والزواج والزراعة.. إلخ. وفي حين أن الجوهر كان قوة فحسب لايعمل وفق غايات ويخلو من الحكمة، فإننا نجد الروح من ناحية أخرى تضع لنفسها غايات محددة. ومن هنا فإن الله الآن هو الحكمة.

٧٤٣ ــ وأخيراً فإن هذه الديانات تُعتبر بصفة عامة ديانات الحرية على الرغم من أن الديانة اليهودية تحتوي على عنصر من عناصر العبودية. فطالما أدركنا

الله على أنه جوهر فلن يكون الروح البشري سوى عَرَض من أعراضه ليس له الحق في وجود مستقل يواجه الجوهر. أمّا الآن فالله روح، والروح هي على وجه الدقة ذلك الكلي الذي يسمح للجزئي بأن يخرج منه ويتخذ لنفسه وجوداً حراً مستقلا. وهكذا لايفنى الجزئي في الكلي كما هي الحال في العَرَض بالنسبة للجوهر. والفكرة الشاملة تستخرج بالفعل الجزئي ثم تعود فتغلبه وتمتصه في جوفها، ولكنها في هذا الالغاء تحتفظ باستقلال الجزئي، وبالتالي فالعقل الجزئي المتناهي له الحق في الوجود المحدد المتعين في هذه الديانات، وجوداً قائمًا بذاته وهو إلى جانب ذلك حر. ويتفق مع هذا القول قولنا إن الحياة الدينية لم تعد تُدرَك على أنها الهروب من العالم والزهد والفناء في الواحد، وإنما على أنها الحياة الأخلاقية الايجابية، أو الحياة في الدولة.. إلخ. الأخلاق وقوانين الدولة هي قوانين الحرية التي هي نتائج الروح الحر.

٧٤٤ ـ (أ) ـ الديانة اليهودية أو دين الجلال

Jewish Religion, or Religion of Sublimity.

من الصعب تطبيق بعض الملاحظات السابقة على الخصائص السائدة للديانة اليهودية التي لابدّ أن تبدو، من زوايا كثيرة، مرتبطة إرتباطاً قوياً بديانة الجوهر. ومن الجدير بالذكر أن هيجل رغم تقديمه للديانة اليهودية هنا، في الجزء الخاص بفلسفة الدين، فإنه في القسم الخاص بفلسفة الفن قد وضع التصورات اليهودية مع الفن المصري والهندي في دائرة المذهب الرمزي الشرقي (فقرة ٦٦٢). والفن الرمزي يقابل، تقريباً، ديانة الطبيعة، في حين تقابل ديانات الفردية الروحية بنفس الطريقة الفن الكلاسيكي، ومن ثمّ فها هنا شيء من التناقض يمكن أن نردّه إلى الطابع المولّد (الهجين) للديانة اليهودية. ولاشك أن هيجل مع ذلك قد صنف الديانة اليهودية على أنها إحدى ألوان ديانة الفردية الروحية والسبب هو تحديدها الأساسي لله بأنه شخص(١).

الله شخص، لكن الشخصية أو الروح لم تفهم بعد وبصفها روحاً عينياً يتفرع ويستخرج من داخل ذاته الجزئي، فهو إذن مجرد. وهذا التجريد، أو إنعدام التمايز يعني أن هذه الشخصية عبارة عن واحد لاينقسم. ومن ثمّ فالله الآن

---

(١) هناك تناقض مماثل بصدد حضارة الشعب الفارسي، فقد ظهرت في فلسفة الفن في الدائرة التي سبقت دائرة الفن أعني بوصفها أدنى حق من الفن الرمزي (رقم ٦٥٨)، وقد ظهرت الديانة الزرادشتية في فلسفة الدين كمرحلة انتقال من الجوهر إلى الروح.

واحد، لكنه ليس الواحد اللاشخصي الهندي ولكنه شخص واحد أو يهوه؛ وهو وحده الحقيقة المستقلة؛ وما دام الجزئي ليس جزءاً منه فهو غير حقيقي، وليس له وجود مستقل، ويكمن هنا الترابط بين اليهودية وبين ديانة الجوهر. فالعالم المتناهي وجميع الأشياء الجزئية عبارة عن عدم وهي كلها تتلاشى أمامه؛ مع ذلك فما دام الكلي لابدّ أن يستخرج الجزئي من داخله بطريقة أو بأخرى، فإن هذا الإخراج للجزئي يُدرَك هنا على أنه خلق العالم بواسطة يهوه. ولكن العالم المخلوق على هذا النحو عبارة عن عدم وليس له الحق في الوجود، أمّا القول بأنه موجود بالفعل فتلك نعمة وفضل من الله، وذلك هو خير من الله ورحمة، والقول بأن الله يسبب جميع الأشياء المتناهية، وأنها تفنى، وبالتالي تبرز تناهيها وعدميتها التي هي خاصيتها الجوهرية فذلك هو العدل والحق الإلهي. والله مقدس مرهوب الجانب.

٧٤٥ ــ لابدّ لله ، بوصفه روحاً، أن يعمل وفقاً لغايات، وتلك حكمة الله. لكن يهوه هو نفسه الحقيقة الوحيدة، ومن ثمّ فالغايات المتناهية لايعترف بها، فليس ثمة سوى هذه الغاية الوحيدة، وكل شيء موجود ليمجّد الله. وتعتمد العبادة على ذلك أيضاً. إن على الانسان أن يمجّد الله وأن يعرف قدر نفسه وعدميتها. ومادام الوعي المتناهي لايستطيع أن يصمد أمام الله، فليس له الحق في الوجود، وإنما وجوده بفضل من الله ومنّة، فهو إذن أحد هذه الأشياء المتناهية التي يسلبها ويلغيها الواحد (أو الله)، ولهذه الأسباب كلها نجد أن موقف الانسان تجاه الله هو بالضرورة موقف الخوف والخشية، فالله هو السيد Lord، ولابدّ من خشية السيد. وبما أن الإنسان ليس له الحق في الوجود فهو خادم مطيع للسيد أعني أنه ليس حراً وأمّا شعب الله فهو شعب أخِذت عليه عهود ومواثيق تحتم خشية الله وخدمته.

٧٤٦ ــ وأخيراً، ما دام الله روحاً فهو يعلو ويسمو كل ما يتجسّد في الحس ويرتبط به، وهو لايوجد في أية صورة حسية، ولكنه يوجد كروح فحسب، أو كفكر فقط، فليس هناك تصوير لله ولا تماثيل. والتمثيل الحسي لله في صور طبيعية، وعمل تصويرات أو أصنام، إنما هو رجس وكفر.

٧٤٧ ــ (ب) ديانة الاغريق، أو ديانة الجمال:

Religion of Beauty

لقد كان العالم المتناهي هو آخر الله. ولقد نفى الله هذا الآخر وسلبه. وما أن نتبين أن الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلىّ أمامنا

أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس وإلهي. فالله موجود في الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقاً لهذه النظرة ليست ضداً لله، وليست خلواً من الألوهية أو من القيمة، بل إن الله نفسه يتجلّ في الطبيعة الحسية وهو يظهر في صور حسية، وفي أعمال الفن الجميل، وتلك هي وجهة نظر الديانة الاغريقية. وما دام المحسوس ليس وحدة ولكنه أساساً تعدد، فإن الله لابدّ أن يظهر هنا في أشكال منوعة من الفن التشكيلي. فالله الذي كان واحداً عند العبرانيين (اليهود) انقسم إلى آلهة متعددة عند الاغريق، وهذه الآلهة روحية، فهي شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تجسيد لمبادىء. صحيح أن زيوس Zeus هو الجو، وأبولو هو الشمس وبوزيدن Posidon هو البحر، لكنها ليست تجسيدات محض لهذه العناصر، لأنها أعلى بما لانهاية له من الجو والشمس والبحر فكل منها لها شخصية فردية حية غنية بالخصائص ومتعددة الملامح، وليست تجسيدات لخاصية واحدة. فضلاً عن أن لها خاصية بشرية، ولهذا كانت هذه الديانة هي ديانة البشر.

وها هنا نجد أن الانسان لم يعد يُسلب أو يُنفى من الله، فهو بوصفه تجلياً لله له الحق في الوجود المستقل، ومن ثم فهو يحدد ذاته أعني أنه حر. وتلك هي ديانة البشر الأحرار. ولم يعد الله يلغي العالم الحسي المتناهي لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله. لقد كانت الأشياء المتناهية في الديانة اليهودية تتلاشى أمام الله، أمّا آلهة اليونان فهي موجودات صديقة ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفرّ من أمامها، وخاصيتهم هي بالأحرى الكرم والتسامح اللامتناهيين بالنسبة للأشياء جميعاً. ولم يعد الانسان يرتعد فهو حر، وهو روح. والآلهة أيضا أرواح، وهي شبيهة بالإنسان فهي بشرية وكريمة. وكل شيء حسن وخير. وفي استطاعة الانسان أن يستمتع بحياته، ولهذا كانت هذه الديانة هي ديانة المرح والبهجة والمتعة. وتتألف العبادة من الألعاب، والاحتفالات، والأغاني والمسرحيات والمواكب، والانتاج الفني. والآلهة هم مؤسسو الدولة، وهم حماة القانون. وزيوس (كبير الآلهة) هو الإله السياسي المشرّع، إله القوانين وهو الإله السيد.

٧٤٨ ــ لكن لابدّ أن تكون هناك وحدة وراء هذه الآلهة المتعددة هي التي تجمع بينهم، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من تمايز الوحدة، وهذه الوحدة نشعر بها خلفهم في شيء من الغموض ونتلمسها في شيء من الابهام لكن ما دام كل مضمون موجود في الآلهة فلا شيء يبقى للوحدة، ولذلك فهي فارغة ومجردة، أو هي الرحم المظلم الذي خرجت منه الآلهة، الذي يسيطر عليها في النهاية ويحكمها. وهذه القوة الواحدة التي تسيطر حتى على الآلهة هي مجرد فراغ وظلام مطبق.

وهي عمياء ولا معقولة ولايمكن إدراكها. ذلك لأن ما هو فارغ لايمكن إدراكه. وليس هناك شيء يرتبط به يمكن معرفته. وما هو مجرد تماماً لايمكن إدراكه، وما لايمكن إدراكه فهو لا معقول. وهذه القوة التي تظل في الخلف: تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هي: الضرورة أو القدر Fate.

٧٤٩ ـ (جـ) ـ الديانة الرومانية أو ديانة المنفعة

كثيراً ما يجمع الناس، بطريقة سطحية، بين ديانة اليونان والرومان في هوية واحدة. لكن بغض النظر عن أن كثيراً من آلهة الرومان يمكن أن تتحد مع آلهة اليونان، فإن الطابع الأساسي مختلف بينهما أتمّ الاختلاف. لقد رأينا في الدائرة الحاليــة أن الله لابدّ أن يعمل وفقاً لغايات، لكن الله عند العبرانيين (اليهود) لم يكن سوى غاية واحدة لامتناهية طابعها كلي وهي الله نفسه. ومن ناحية أخرى فإن آلهة اليونان تتحد مع الغايات الجزئية المتناهية المتعددة. وتلك ضرورة تمليها كثرتهم كما يفرضها طابعهم البشري، فهم في الواقع موجودات متناهية لها غايات متناهية. ولهذا نجد الإلهة «أثينا» توحِّد نفسها مع حياة الاثينيين وسعادتهم، في حين يتحد الإله «باخوس» مع أهل طيبة، وتتحد بقية الآلهة مع مواطنين جزئيين مختلفين[٢]. ولقد ظهرت الديانة الرومانية نتيجة للجمع بـين خصائص الـديانتـين اليهوديـة واليونانية، فهي من هذه الناحية تمثل وحدتها والمركب منهما. فنحن نجد يهوه يشترك مع آلهة الرومان في تحقيق غاية كلية واحدة، ولكنه يشترك مع تصور اليونان في أن هذه الغاية غاية جزئية متناهية، وغاية بشرية، غاية تنتمي إلى هذا العالم. وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظل مع ذلك تتسع حتى تصبح كلية في مجالها بحيث لايمكــن إلاّ أن تكون هي الدولة. لكنها ليست الدولة بوصفها هيئة منظمة تنظيمًا عقلياً، وإنما هي الـدولة بوصفها قوة كلية تخضع كل الشعـوب لسيطـرتهــا. ويجســّـد «جوبتر» هذه الفكرة. فغايته هي أن يسود الشعب الروماني ويسيطر سيطرة كلية.

ومع ذلك فهناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جـزئية. ولايمكن أن يعني التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة إلاّ أن هذه الغايات الكثيرة تخدم الغاية الواحدة، وأن جميع الآلهة تخدم جوبتر. لقد كانت آلهة الاغـريق حرة مستقلة مرحة، أمّا الآلهة الآن فقد هبطت إلى مرتبة الوسائل، فهي ليست جميلة لكنها نافعة ومفيدة. وهي تخدم غايات لاحصر لها تتفق كلها مع الغاية الواحدة للدولة. ومن هنا فإن المنفعة هي السمة السائدة في هذا المجال. لقد كان الدين اليوناني

شاعرياً ، أمّا الدين الروماني فهو نثري . ولقد كانت آلهة اليونان مرحة .كريمة سمحة، أمّا آلهة الرومان فهي مقيدة بغايات تسعى لتحقيقها وهي لذلك باهتة شاحبة قلقة. وهي تفتقر إلى الروحانية والحياة، وهكذا تصبح كائنات لا حياة فيها حتى عند شاعر مثل «فرجيل».

وما دام هذا الدين هو دين المنفعة فإن كل ما هو نفاع ومفيد فهو مقدس. فهو فن صياغة الرتب وجعلها مقدسة وإلهية. حتى أن فورنكس Fornax أي الفرن الذي يجُفف فيه القمح هو آلهة. وفستا Vesta هي النار التي تُستخدم لخبز الخبز.

لكن الغاية الكلية هي غاية الدولة: وهي السيطرة والسيادة. فليس غريباً إذنْ أن تُعبد القوة الحالية الفعلية التي تجسد هذه الغاية وهي الامبراطور بوصفها إلهاً.

القسم الثالث

الديانة المطلقة : المسيحية

٧٥٠ ــ المسيحية هي الديانة المطلقة لأن مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها، فيما يرى هيجل، يتحد مع الفلسفة الهيجلية. والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصر على فئة قليلة. ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة. فالفلسفة تعرض المضمون المطلق في صوره مطلقة وهي صورة الفكر الخالص. أمّا المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية أو في فكر حسي أعني على هيئة تمثل. والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة يعني كذلك، بالضرورة، أنها دين الوحي أو الشكف فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماماً على ما هو عليه أعني بوصفه روحاً عينيا، بحيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنيسة المسيحية وهي التثليث، والخلق والسقوط والتجسيد، والفداء، والقيامة والصعود [أي صعود السيد المسيح]، فإنه بالتالي لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت «العقلانيين» الذين يحاولون أن يخففوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها لكي تلبي حاجة الفهم ومطالبه ولكي يشبع عصر التنوير السطحي. إن هذه المعتقدات تحتوي على ماهية المسيحية، وهي معتقدات صحيحة لأنها تتضمن جوهر الحقيقة وإنْ كانت على هيئة تمثل حسي.

٧٥١ ــ أمّا فيما يتعلّق بالبرهنة على حقيقة المسيحية، فإنها ينبغي ألاّ

تعتمد على المعجزات أو أية شواهد أخرى. فالمعجزة هي شيء تدرك الحواس حدوثه فهي إذنْ حادثة خارجية، أمّا الحقيقة الروحية فهي خالدة، وتعتمد على أساس من ذاتها فحسب دون أن تعتمد على المحسوس الخارجي، ولا على هذه الحادثة أو تلك. وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرهـا من الشواهد المحسوسة فإننا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية. فلا يهم على الإطلاق ما إذا كان الخمر قد تحول إلى خمر في عرس «قانا» Cana(*)، فالروح خالدة ومستقلة عن المحسوس، والبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها، أمّا ما هي شهادة الروح هذه، فإن ذلك قد يظهر في عدة صور. ولكنه لايمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلاّ بصورة واحدة فقط هي صورة الوجدان. أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل. أمّا في الوعي المتحضر تماماً فإن شهادة الروح سوف تصبح فكراً، أعني أنها ستصبح الفلسفة ذاتها. والمذهب الهيجلي كله ليس إلاّ برهاناً على الحقيقة هنا. وكل المجادلات التي تدور حول المعجـزة إنما هي مجادلات سطحية. والمحاولات التي قام بها أنصار بعض الأحزاب للإستخفاف بالديانة المسيحية بأن يبينوا أنها مستمدة من مصادر خارجية، أعني أنها أُخِذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم، والقول بأن التجسيد، والتثليث قد وجدا في ديانات قديمة وأن أدونيس يشبه المسيح الذي يُبعث من الموت بعد ثلاثة أيام.. إلخ، كل هذه المحاولات إنما هي محاولات سطحية ومنحلّة. لأن مسألة أصل فكرة من ناحية أخرى تحاول أن تظهر في كل مكان وأن ترى النور فإنه من الضروري أن تظهر الحقيقة في أشكال جزئية مقطعة، وحيدة الجانـب، ومجردة، في الديانات القديمة.

٧٥٢ ــ التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني. فما تنبأت به الديانات القديمة في شيء من الغموض، أصبح الآن واضحاً تماماً. والروح العيني هو ــ وفقاً للحظات الفكرة الشاملةــ : (١) ــ الكلي الذي ينشطر في (٢) ــ الجزئي الذي يعود ويتحد من جديد مع الكلي في (٣) ــ الفردي. والكلي، بمعنى عام جداً، هو الفكرة المنطقية. وهي تظهر في التمثل المسيحي على هيئة الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم. والخطوة الثانية هي أن يصبح الكلي جزئياً أعني أن يخلق الله العالم، أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهياً وجزءاً من الطبيعة. ثم يعود الجزئي إلى

(*) مدينة قديمة في الجليل ظهرت فيها أول معجزة للمسيح بتحويله الماء إلى نبيذ في عرس (يوحنا ــ الاصحاح الثاني ١ ــ ١١) وكذلك ٤ : ٤٦ (المترجم).

الكلي في النهاية. وتلك، فيما يقول هيجل، هي الكنيسة. وهذه الدوائر الثلاث هي الله كما هو في ذاته، والعالم، والكنيسة ويدرسها هيجل تحت عنوان: مملكة الآب، ومملكة الإبن، ومملكة الروح.

٧٥٣ ـ (أ) مملكة الآب:

وها هنا يدرس طبيعة الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم. والله كما هو في ذاته فكرة أو فكرة شاملة. وللفكرة جوانب ثلاثة ومن ثمّ فللّه في ذاته جوانب ثلاثة. فالله بما أنه كلي فهو الآب. والكلي يخرج الجزئي من ذاته أعني أن الله الآب يخرج الله الإبن. والجزئي يعود إلى الكلي وهو بذلك يصبح الفردي أعني أن الله هو الروح القدس. وعوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب لأن كل عامل هو الفكرة كلها. ومن ثمّ فالكلي ليس هو الكلي فحسب لكنه الجزئي في الفردي كذلك. وبالمثل الجزئي هو الكلي الفردي. ولقد سبق أن برهنا على ذلك في المنطق (فقرة ١٣٨). ورغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث، فإنها مع ذلك فكرة واحدة لاتنقسم لأن كل لحظة هي الفكرة كلها، ويظهر ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث، فالله واحد لاينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص، ولكن الإبن والروح ليسا مختلفين عن الآب، لأن كلا منهما ليس جانبا لله لكنه الألوهية كلها، وهكذا نجد أن القول بأن الله ثالوث هو قول مُتضمن بالضرورة في قولنا أن الله روح، لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاثة للفكرة هي بالضبط: الروح.

وإذا فهمنا دائرة الفكرة الشاملة التي شرحناها في المنطق فسوف نفهم بالتالي فكرة التثليث، ومن ثمّ فإن مزاعم «العقليين» بصدد التثليث إنما هي ضد العقل، ومزاعم بعض المتدينين الذين يزعمون أن هذه الفكرة سر مغلق عن العقل هي كلها مزاعم غير سليمة، ولاشك أن هذه الفكرة يصعب على الفهم المتناهي ـ الذي يسير على مبدأ الهوية ـ إدراكها بل إنها تبدو بالنسبة إليه متناقضة، أما العقل فهو وحده الذي يفهمها لأن مبدأه هو هوية الأضداد، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها.

٧٥٤ ـ (ب) مملكة الإبن:

تنتقل الفكرة المنطقية إلى الطبيعة، لكن ذلك لايحدث بالطبع في الزمان وإنما هو تطور تاريخي منطقي خالص، وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية على أنه شيء حادث، أو أنه خلق الله للعالم. ولابدّ أن يظهر ذلك كما لو كان فعلاً عَرَضياً تعسفياً لله، وعلى أنه إمّا أن يكون الله قد خلق العالم أو لم يخلقه. والواقع

أن هناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر، أمّا خلق العالم فهو يكمن في طبيعة الله نفسه، والقول بأن هذا العالم لابدّ أن يبتعد عن الله، ثم لابدّ له في النهاية أن يتصالح معه، هذا القول يكمن كذلك في طبيعة الفكرة، لكنه يُعرَض هنا على أنه تاريخ مقدس أو خطة إلهية للحوادث التي تقع في العالم، فالعالم هو آخر الله أو بعبارة أخرى: الكلي يسمح للجزئي أن يخرج منه وأن يكون مستقلاً وحراً. ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلي والجزئي التي تتجلىّ في التباعد والاغتراب بين الله والعالم، ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة.

فالإنسان بوصفه روحاً جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التي هي الله ويبتعد عنها، فجزئيتي والتناهي الخاص بي هما على وجه الدقة عاملان يؤديان إلى أن أفقد الاتحاد مع الله، وهذا هو معنى الفكرة التي تقول إن الإنسان بطبيعته خيِّر، لأن الشر هو الجزئية ببساطة شديدة، وأنا أرتكب الشر حين أصرّ على جزئيتي وحين أتبع غاياتي الجزئية بدلاً من اتحادي مع الغايات الكلية العقلية، فالإنسان شرير وهو يبتعد عن الله لأنه روح جزئي متناهٍ، ومن ثمّ فهذا الابتعاد يكمن في الواقع في فكرة الإنسان نفسها فهي حقيقة خالدة، لكن قصة السقوط تعرضها بالطبع على نحو ما تعرض الخلق على أنه حادث وقع.

وهذا الابتعاد يتطلّب بالضرورة المصالحة والتوفيق، فلابدّ للإنسان أن يعود إلى الله، ويتم هذا التوفيق في الفكرة الشاملة بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة الفردية. أو بعبارة أخرى: العقل البشري في انفصاله عن الله يتحد في الوقت نفسه مع الله، لأنني لست عقلاً جزئياً متناهياً فحسب، ولكني كذلك عقل كلي لامتناهٍ. فالكلي موجود بداخلي على أنه محوري أو جوهري وهذا التوفيق، أو هذه الوحدة الجوهرية بين الله والإنسان تظهر في الدين في عقيدة التجسيد، وموت المسيح، وقيامه وصعوده. فالله ليس كلياً مجرداً، ولكنه يخرج إلى الجزئي ويدخل في العالم المتناهي ويصبح حياً. وفي إستطاعة الوعي المألوف أن يجد في شخصية المسيح التوحيد بين الله والإنسان كحقيقة حسية مباشرة. لكن الله لايصبح متناهياً فحسب وإنما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه فيذوق الموت. هكذا نجد أن السلب، والآخرية، والتناهي تشكّل جانباً من جوهر الله نفسه. وذلك عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحاً.

لكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الآب، أعني أن الكل الذي أصبح

جزئياً يعود الآن إلى نفسه. وفي هذا العمل نجد أن الجزئي الذي انشطر من الكلي يصبح متحداً معه ويتم التوفيق والمصالحة وهكذا نتغلب على التباعد بين الله والإنسان[1].

٧٥٥ ـ (جـ) مملكة الروح:

أصبح الله والإنسان شيئاً واحداً. وتتمثل وحدتهما على هذا النحو: إن روح الله توجد في الإنسان. لا الإنسان بوصفه إنساناً جزئياً وإنما في جماعة من الناس: في الكنيسة. فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الآب هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أن مملكة الإبن هي الفكرة في الآخر أعني هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية؛ هي وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك، من ناحية أخرى، موجودة وجوداً فعلياً في العالم، فهي مملكة الله على الأرض.

---

(١) ملحوظة حول فكرة خلود النفس:

لم أشأ أن أقحم في هذا الفصل أية ملاحظات حول هذه الفكرة رغم أنها تقع هنا أمثال هذه الملاحظات، لكن هيجل لم يدرسها في أي مكان من كتبه على نحو واسع وواضح. ولن تجد فقرة واضحة تماماً سوى فقرة في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» الترجمة الإنجليزية، لندن ١٨٩٥، المجلد الثالث ص ٥٧. وليس مؤكداً أن هيجل كان يؤمن بخلود الروح بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. وقد إنتهزت هذه الفرصة لكي أشير إلى رأيي الخاص وهو أن هيجل لم يؤمن بهذه الفكرة بمعناها الحرفي. فقد اعتبرها مسألة خاصة تمثل لاتناهي الروح والقيمة المطلقة للفردية الروحية: فالخلود خاصية موجودة وحاضرة في الروح وليست واقعة مقبلة أو حادثة آتية. ولقد عبر الشاعر «بليك Blake» عن فكرة مماثلة في قوله:

إنك تمسك باللانهاية في راحة يدك
وبالأزل في ساعة من الزمان

الفصل الثالث

الفلسفة

٧٥٦ ــ كان مضمون الديانة المطلقة هو الحقيقة المطلقة. لكن يعيبها أنها تعرض هذه الحقيقة في صورة العَرَضية أو المصادفة، فهذه الديانة مثلا، تعرض خلق العالم على أنه حادثة تمت بالمصادفة، فالله يستطيع أن يخلق العالم ويستطيع ألاّ يخلقه. ثم هي إلى جانب ذلك تعرض التباعد أو الاغتراب بين الله والإنسان، الذي هو في الواقع ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء، تعرضه على أنه واقعة عَرَضية كان يمكن أن تحدث. كما أنها تعرض التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان في صورة قصة حادثة. ويتم علاج هذا النقص لو أننا استبدلنا بالمصادفة الضرورة وبيّنا أن كل ما هو موجود إنما هو وسيلة ضرورية لابراز أنه منطقي وعقلي. أعني أن نضفي عليه صورة الفكر العقلي الخالص. وفي هذه العملية يختفي عنصر التمثل لأن هذا التمثل هو الذي يصوّر العلاقات المنطية على أنها حوادث خارجية، وبالتالي يربطها برباط الحدوث والعَرَضية. وحين يُحْذَف هذا التمثل ولايبقى إلاّ الفكر الخالص وحده نجد لدينا الفلسفة التي تعطينا المضمون المطلق في صورة مطلقة.

٧٥٧ ــ لكن هذه الفلسفة المطلقة لاتظهر في العالم منذ البداية في صورة مكتملة تماماً، فهيجل يرى أن صورتها الكاملة إنما توجد في الفكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو. وهي لاتبلغ هذا المذهب دفعة واحدة. فكما حدث في الفن والدين تظهر اللحظات المنفصلة أولاً. والفلسفة المكتملة هي التي ترى المطلق على أنه: الفكرة Idea. وأولى اللحظات وأعظمها تجريداً لمقولة الفكرة العليا هي مقولة الوجود الخالص. وأقدم فلسفة حقيقية أصيلة هي الفلسفة الإيلية التي رأت أن المطلق هو الوجود. ثم نجد أمامنا بعد ذلك هيراقليطس بمقولته الأعلى في الصيرورة.. إلخ. وواضح أن هيجل يعني بعبارة: «الحقيقة المطلقة في صورة مطلقة» فلسفته هو الخالصة التي تتجمع فيها وتستوعب حقيقة كل الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان جميعاً في المسيحية.

٧٥٨ ـ وعلى ذلك فهذه الفلسفة المطلقة تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق. وإذا تصوّرنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة المطلق لا بوصفه موضوعاً، كما هي الحال في الفن، ولا على أنه تمثل كما هي الحال في الدين، بل كما هو في حقيقته أعني على أنه الفكر؛ أو بدقة أكثر على أنه الفكرة. فالفلسفة هي معرفة الفكرة نفسها لأن ما يُعرَف هو الفكرة، وما يعـرف، أعني العقل الفلسفي، قد انفصل الآن عن الحسي. فهو فكر خالص أو هو الفكـرة. ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً في آن معاً. وتطور الروح كله من أول مراحلها كان يدفعه هذا الدافع الوحيد وهو عبور الهوّة التي تفصل بين الذات والموضوع، ولقد تمّ هذا العبور الآن، وبه اكتمل تطور الروح. فالذات والموضوع الآن متحدان، أعني أننا وصلنا إلى التوفيق المطلق بينهما. وما دامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعاً لها فهي تُرى على ما هي عليه: أعني بوصفها وعياً ذاتياً أو فكرة مطلقة. وتلك هي نفس النتيجة التي وصلنا إليها في المنطق ولكن الفكرة المطلقة على نحو ما وجدناها في نهاية المنطق كانت لاتزال مجردة بالقدر الذي يجعلها مجرد مقولة فحسب. والروح المطلق هو كذلك نفس الشيء الذي يعطي لنفسه الآن تحقيقاً فعلياً، فقد انتقل من دائرة الفكرة الخالصة، أو دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعلي. فالفلسفة هي الوجود الفعلي للفكرة. ولّما كان لابدّ للفكرة أن تحقق نفسها تحقيقاً كاملاً في الوجود الفعلي، وهي بذلك تبلغ منتهاهـا، فإن الـروح الفلسفي يُنظر إليه على أنه الغاية التي يصل إليها مسار العالم.

٧٥٩ ـ وهذه النتيجة التي انتهينا إليها تجعل هيجل يصل إلى لغز محير ما دامت تعني أن الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مدارات فلكية شاسعة لابدّ أن يصل في النهاية إلى الفلسفة الهيجلية. لكن إذا ما استبدلنا بالفلسفـة الهيجلية؛ الفلسفة الحقيقية الأخيرة النهائية على نحو مطلق (أو التي ستكون في هذه الحالة هـي العلم بكل شيء وبالتالي ستكون مثلاً أعلى يصعب تحقيقه) فسوف تبدو النتيجة أقل إلغازاً. فالعقل الفلسفي الذي ينبغي أن يحيط علمًا بكل شيء لن يكون سوى العقل الإلهي. ولن يكون ملغزاً أن نقول إن غرض الكون هو التحقق الكامل للعقل الإلهي في الوجود الفعلي. والقول بأن هيجل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفة الأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصـراً من عناصر المفارقة. لكن كل خالق لمذهب ما، من ناحية أخرى، لابد أن ينظر إلى مذهبه على أنه الحقيقة، لكنه لا جدال في أنه حتى مع الاقتناع العميق بالحقيقة لابدّ أن يتغلغل في أي ذهن عاقل إحساس عميق بالظلام الذي لايمكن حدّه والذي يغلّف بصيص

الضوء الذي تمثله معرفتنا. وليس في استطاعتي سوى الإيمان بأن هيجل كان يشعر بهذه الحقيقة، وربما يرجع فشله في عدم التعبير عنها في كتاباته إلى مزاجه الخاص الغريب أكثر مما يرتبط بنقص جوهري في مذهبه. وعلى كل حال فليس مفروضاً علينا أن نأخذ نتيجة هيجل بمعناها الحرفي الدقيق، فإذا ما أخذناها على أنها تعني أن العقل الفلسفي الكامل لابدّ أن يكون عبارة عن إكمال لخطة الكون، فإنني اعتقد أن تلك النتيجة ليست نتيجة لامعقولة، ومهما يكن من شيء فلقد كانت تلك نظرية أرسطو أيضاً.

٧٦٠ ــ وتنهي دائرة الروح المطلق المذهب الهيجلي، فهي تبدو كما لو كانت النتيجة النهائية والأخيرة لكل تطور، ولكنها، وفقاً للمبادىء الهيجلية، هي الأساس المطلق أو هي البداية مطلقاً. وهكذا تكون نهاية الفلسفة هي بدايتها أيضاً، وذلك ما كان يقصده هيجل بقوله إن الفلسفة دائرة مغلقة تدور حول نفسها. فنحن هنا في نهاية مذهب الفلسفة نصل إلى الفلسفة ذاتها. وإذا ما تساءلنا: ما هي تلك الفلسفة التي وصلنا إليها لكان الجواب الوحيد الممكن هو أن نبدأ من جديد من بداية المنطق. وهكذا سرنا حتى وصلنا إلى النهاية، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية فإن علينا أن نعود من جديد إلى البداية، وتلك هي الدائرة المغلقة للفلسفة، فالمنطق الذي بدأنا منه يدرس الفكرة، ونحن ها هنا في نهاية فلسفة الروح نصل كذلك إلى الفكرة: الفكرة على نحو ما تحققت الآن بالفعل، أو كما هي موجودة في العقل الفلسفي. وها هنا يتم مسار العالم ويكتمل: «فالفكرة الخالدة، في تحقيقها الكامل لماهيتها تشرع في العمل على نحو أزلي؛ وتستمتع بذاتها بوصفها العقل المطلق أو الروح المطلق»[1].

(١) فلسفة الروح فقرة ٥٧٧.

الفهرس



فلسفة الروح

يحوي كتاب «فلسفة هيجل» الذي نصدره في مجلدين: «المنطق وفلسفة الطبيعة» و«فلسفة الروح» عرضاً متسقاً وشاملاً لمنطق هيجل وتطبيقاته المختلفة في الفلسفة والحق والدين والجمال.

فإذا كان المنطق كما يقول هيجل ـ هو «دراسة للحياة الباطنية للعقل» أو أنه «نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي ـ بلا قناع ـ في ذاتها ولذاتها...» بحيث أن «مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية، قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي..»، فإن فلسفة الروح هي دراسة للأشكال التي يتجلّ بها الروح في التاريخ ويموضع قواه ويعلن عن ذاته. وإذا كان المنطق هو الاستيلاء على العالم وتملكه بالعقل، فإن لهذا التملك أشكالاً ضرورية تعرضها لنا فلسفة الروح.

يأتي هذا الكتاب، ليس فقط بطريقة عرضه وبلغته المبسّطة وإنما أيضاً بحرارة دفاعه عن الفلسفة الهيجلية وتعاطفه معها، لكي يوسّع من دائرة المهتمين بفلسفة هيجل، طالما أنه اتخذ كهدفٍ له نقل هذه الفلسفة من دائرة الخاصة إلى دائرة العامة.

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي